گنجینهٔ حکمت
در آثار نظامی

به‌کوشش

منصور ثروت

(به راهنمایی استاد فاضل و گرانقدر دکتر سیدحسن سادات ناصری)



مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۷۰

بسم الله الرحمن الرحيم



ثروت، منصور
گنجینهٔ حکمت در آثار نظامی
چاپ اول: ۱۳۷۰
چاپ و صحافی: چاپخانهٔ سپهر، تهران
تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

فهرست مطالب

ای نام تــو بهتریــن سرآغاز
بی نام تو نامه کی کنم بـاز

پیشگفتار

برای من، پرداختن به‌موضوع این رساله از جهاتی بسیار لذتبخش و آموزنده بود. زیرا مدتی چند کاملاً از دنیای پست مادی و علایق نفسانی، و قیل و قالها برای هیچ، بیرونم ساخت، و به‌جهان زیبای حکمت و اخلاق، درویشی و خرسندی، بی‌نیازی واقعی و عشق به کمال‌جویی و بازگشت به‌ماهیت حقیقی انسانی فرو برد. حتی اگر انسان در زندگانی بدین نکات ارزنده توفیق عمل هم پیدا نکند؛ باز از شنیدنش لذت خواهد برد.

شاید در آن هنگام که بطور پراکنده نکته‌های اخلاقی و حکمی نظامی را بر روی برگه‌ها یادداشت می کردم، و باافکار بلند متفرق نظامی آشنامی‌شدم، اضطراب حاصل کار اجازه‌نمی‌داد تا از یافته‌ها لذت ببرم، اما لـذت واقعی زمانی آغاز شد که آن افکار پراکنده را درکنار هم نهادم و به اندیشه‌های والای حکیم و شاعری بزرگ درسرزمین پهناور ادیب‌پرور ایران‌زمین، آنهم درقرن ششم دست یافتم.

انگیزهٔ من در انتخاب موضوع «گنجینهٔ حکمت در آثار نظامی‌گنجوی» بیشتر بر دو پایه استوار بوده است. نخست پاسخ به حس کنجکاوی شخصی در مورد اینکه چرا به نظامی لقب حکیم داده‌اند! و آیا نظامی غیر از ساختن داستان ــ بویژه از نوع عاشقانه ــ افکار فلسفی و حکمی نیز داشته است یا نه و درمآل این لقب، لقبی است بامسمی یا نه؟ این تحقیق آن حس کنجکاوی را ارضاء کرد و بدان پاسخ مثبت داد.

دوم اینکه نظامی بـا آنکه شاعری بزرگ و تواناست و از نظر سبک و شیوه و ابداع در ادب پارسی جایگاه ویژه‌ای دارد، برعکس سعدی و حافظ و مولانا و فردوسی و خیام، از اقبال پژوهشگران ادبیات فارسی کمتر برخوردار بوده است. بویژه از لحاظ دیدگاهی که این رساله‌پیگیر آن است، کار قابل توجهی تا کنون ارائه نشده است.

روش کار

روش کار در تدوین رساله چنین بوده‌است: در وهلهٔ نخست سعی شده است مفهوم حکمت و اخلاق —که اجتماع در بطن آن قرار می‌گیرد— نزد حکمای ایرانی و یونانی از ایام قدیم تا عهد نظامی وپیگیری آن تا قرن هفتم که به خواجه نصیرطوسی (۵۹۷-۶۷۲)ختم می‌شود، بدست آید. در این بخش از تحقیق، توجه بیشتر بر آراء ارسطو و افلاطون از حکمای یونان، و فارابی، امام محمدغزالی و خواجه نصیر طوسی معطوف گشته است.

پس از حضور ذهن نسبت بدانچه که از مفهوم حکمت به ذهن اهل حکمت در قرن ششم به‌میراث رسیده است، پنج گنج نظامی بیت به بیت مورد مطالعه قرارگرفت و نکات اخلاقی، حکمی و اجتماعی آن بر روی برگه‌ها یادداشت گردید. برای آنکه اطلاعات بدست‌آمده بر طبق اصولی منظم تدوین شود، به‌روش کار قدمای حکیم بذل توجه شد. در این مرحله بیشترین اقتباس از طبقه‌بندی خواجه نصیر در اخلاق ناصری —که در مقام قیاس باکتابهای مشابه دقیقترین، ملاحظه شد— بعمل آمد. گرچه از نظر زمانی، خواجه‌نصیر به‌دورهٔ بعداز نظامی مربوط می‌شد.

بنابراین رسالهٔ حاضر از نظر فصل‌بندی، به چهار فصل مهم: حکمت، تهذیب‌اخلاق، تدبیرمنزل و سیاست مدن نظامی بر مبنای طبقه‌بندی قدمای حکیم بویژه خواجه‌نصیر تقسیم شده است. فصلی نیز در آغاز رساله بدان افزوده شده تا عهده‌دار معرفی شخصیت نظامی و اوضاع و احوال اجتماعی و تاریخی و فرهنگی او و آثارش باشد.

سعی شده است هیچ نوع پیشداوری و یا جانبداری دلبخواهی و بی‌دلیل در مورد آثار نظامی انجام نگیرد و متعصبانه سخنی بر محور تعبیرهای ارادی بر زبان نظامی گذاشته نشود. با وجود این کیست که چندسالی با نویسنده و شاعری خلوت پیوسته داشته باشد و برخی از عیبهای او را یا ندیده باشد و یا غمض عین نکرده باشد.

در مورد روش ارجاع به منبع بیتهای استنادشده، به چند نکته توجه شده است، اگر بیتهایی به ضرورت در داخل متن آمده است، پس از پایان آنها منبع سخن در پاورقی ارائه شده است. اگر تعداد بیتها از حد اعتدال خارج بوده و یا ضرورتی نداشته است در داخل متن بیاید، در جهت جلوگیری از پرحجم‌شدن اصل متن، با ذکر شمارهٔ مسلسل به بخش افزوده‌ها انتقال یافته است. ارجاع داستانها، افسانه‌ها و حکایتهای مورد استشهاد نیز به‌اصل منابع، ناشی از همین ضرورت بوده که به‌جای درج عین آنها، به‌ذکر نام منبع و جای بیتها بسنده شده است.

همچنین رسالهٔ حاضر؛ به فهرستهای لازم نیز آراسته شده است تا راهنمایی و تسهیل مطالعهٔ مراجعه کنندگان را فراهم آورد.

این اثر، رسالهٔ دکتری اینجانب می‌باشد، و اگر فوایدی دربر داشته باشد، مرهون ارشاد فاضل بزرگوار، روانشاد استاد دکتر سیدحسن سادات ناصری است. هیچوقت باورم نمی‌شد که روزگار امان ندهد تا آن انسان بزرگمنش صورت فعلی کتاب را نبیند. راقم این سطور، در دوران تحصیل و بویژه هنگام تدوین این رساله، بارها در منزل آن روانشاد زحمت‌افزا شد و چه بلندنظریها و مهمان‌نوازیها که از او مشاهده نکرد.

همچنین باید سپاس خود را از استادان دیگرم یعنی آقایان دکتراسماعیل حاکمی و دکتر

عزیزالله جوینی استادان محترم دانشگاه تهران نیز ابراز دارم که در همین مورد خوشه‌چین معرفت حضورشان بوده‌ام. بعلاوه از حضرت دکتر منوچهر مرتضوی نیز باید متشکر باشم که در هر کار علمی مشورت با ایشان رهگشا و سخنان دلگرم کننده و ارشادات علمی‌شان باعث تسکین خاطر است و این نکته در باب رسالهٔ حاضر نیز صدق می کند.

خوشحالم که این رساله، مقارن با برگزاری کنگرهٔ بین‌المللی بزرگداشت نهمین سدهٔ تولد حکیم نظامی، انتشار می‌یابد. از همت بلند انتشاراتی امیر کبیر که در فرصتی اندك این اثر را چاپ و انتشار داد باید ممنون بود.

از آقای علیرضا مظفری دوست وهمکار گرامی و آقای علیرضا امانی دانشجوی خوبم که در تنظیم فهارس بنده را یاری کردند سپاسگزارم.

امیدوارم اهل فضل کاستیها را بر مؤلف متذکر شوند.

دراینجا اشاره به نام استادان بزرگوار، در مفهوم شانه خالی کردن از کاستیهای رسالهٔ حاضر نمی‌تواند باشد. این کمبودها را بایست به‌مایهٔ اندک علمی نویسنده مربوط دانست و شاید بخشی را نیز بتوان به‌ناسازگاری اوضاع و احوال زمانه حوالت داد.

منصور ثروت

شهریور ۱۳۶۸

فصل اول

معرفی حکیم نظامی گنجوی

تاریخ اجتماعی و سیاسی عصر نظامی

تاریخ عصر نظامی مقارن است با تلاشی حکومت مرکزی و بزرگ سلجوقیان، و آغاز نبرد قدرت میان بسیاری از سلسله‌های کوچک و بزرگ و امیران و اتابکان در نواحی گوناگون سرزمین بزرگ ایران این زمان. این تزلزل از زمان دشمنیهای وسیع و جنگهای پیاپی سلطان‌سنجر با آتسز خوارزمشاهی به‌سال ۵۳۳ شروع می‌شود و در سال ۵۴۸ که مابین غزان و سنجر جنگی سخت می‌گیرد و سنجر به‌اسارت سه سالهٔ سنجر تا ۵۵۱ می‌شود به‌اوج خود می‌رسد. سنجر در همین سال به‌حیله‌ای از دست غزان نجات یافت ولی به‌علت بیماری در قوچان درگذشت[1].

بنابراین، اولین سال تولد نظامی — اگر ۵۳۳ را سال تولد نظامی بدانیم— سال جنگ سنجر و آتسز است که در آن ده‌هزار تن از سربازان آتسز به‌قتل رسیدند[2]. در سومین سال تولد نظامی نزاعی سخت مابین سنجر و قراختاییان و ترکان قرلق (به‌سال ۵۳۶) درگرفت که عدهٔ کثیری از سپاهیان سنجر کشته شدند و زوجهٔ سلطان به‌اسارت رفت و سلطان به‌ناچار به‌ترمذ گریخت. و در همین سال آتسز با سوءاستفاده از اوضاع نابسامان به‌مرو پایتخت سنجر حمله کرد و دست به کشتار وحشتناکی زد[3].

---

۱. ر.ک: تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه/۳۶۳.

۲. همان/ ۳۵۷-۳۵۸.

۳. همان/. ۳۶.

همچنین در دورهٔ جنگی هم که مابین غزان و سنجر درگرفت (۵۴۸) نظامی حدوداً پانزده ساله بود که علاوه بر اسیرشدن سلطان و همسرش به‌دست غزان، شهرهای آباد خراسان که هریک چشم و چراغ عالم تمدن و از جهت عمارت و جمعیت در آن ایام کم‌نظیر بودند، پایمال سم ستوران این جماعت غارتگر وخونخوار گردید و مرو و بلخ وطوس و نیشابور و هرات به‌باد یغمای ایشان رفت و بسیاری از عالمان و اهل زهد و تقوی به‌دست غز شربت شهادت نوشیدند[۱].

محنتها و مصیبت‌های مردم از این دوره به‌بعد وسعت می‌گیرد. زیرا با ضعف حکومت مرکزی سلجوقیان بزرگ، جنگ و جدالها مابین شاهزادگان و امیران و اتابکان افزونتر می‌گردد و بر اثر حمله‌های مکرر ترکان غز، خوارزمیان و رؤسای قبیله‌ها و طایفه‌های گوناگون، رنجهای مردم مضاعف می‌شود.

نمونه‌های فراوانی از این گرفتاریها را می‌توان در تاریخها ملاحظه کرد. به‌عنوان مثال می‌توان ناجوانمردیها و ستمهای بندگان اتابک محمدبن ایلدگز در پارس و عراق را از راوندی ذکر کرد. وی گوید: «اتابک محمدبن ایلدگز در پارس و عراق و آذربایجان همهٔ امرا را از میان برد وشصت هفتاد تن از بندگان در مملکت نصب فرمود و این بندگان را از نهب و غارت پارس و اموال آن نواحی ممکّن و محتشم و محترم کرد و چند بار به‌نفس نفیس خود بدان صوب حرکت فرمود و دو سه بار رکاب همایون خداوند عالم سلطان اعظم برنجانید... و آن شوم‌حرکتی بود که استیصال خانه‌های مسلمانان در آن نواحی ببرد، و به‌تراجع با عراق گروید، و به‌بهانهٔ خوارزمیان همین بندگان با عراق همان کردند و سرای خویش و خان و مان به‌دست خود برباد دادند و شنیدم در میان نهب‌ها و آنچه از غارت پارس آورده بودند جامهٔ خوابی به‌اصفهان از بار برگرفتند، کودکی دو سه‌ماهه مرده از میان جامهٔ خواب بدر افتاد! و همچنین دیدم که مصاحف وکتب وقفی که از مدارس و دارالکتبها غارت کرده بودند در همدان به‌نقاشان می‌فرستادند و ذکر وقف محو می‌کردند ونام و القاب آن ظالمان بر آن نقش می‌زدند و به‌یکدیگر تحفه می‌ساختند! و فساد آشکارا برعراق از آن شدکه از ترکان هر وشاقی که بر ولایتی استیلا می‌یافت قانونی از سیر آبا و اسلاف نمی‌دانست در پادشاهی که بر آن برود، هرچه

---

۱. ر.ک: تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه/ ۳۶۱-۳۶۳.

می‌خواست و می‌رفت می کرد...»[1].

پس از مرگ سنجر، همانطور که گفته شد هیبت حکومت مرکزی سلجوقیان بزرگ، که بنای آن در دورهٔ صدارت خواجه نظام‌الملک طوسی و در عهد ملکشاه گذاشته شده بود، درهم شکست. بنابراین سلجوقیان آسیای صغیر— که بعدها جای خود را به‌عثمانیان دادند—همچنین سایر سلاجقه در کرمان، شام، عراق در مناطق تحت‌نفوذ خود سلطنت مستقلی تشکیل دادند.

در حاشیهٔ سلجوقیان چهارگانه، اتابکان در نقاط مختلف حکومتهای نیمه‌مستقلی تشکیل دادند. «اتابکها لله‌ها و پرستاران شاهزادگان سلجوقی بودند که در آغاز امر به‌صورت غلام در دربار مشغول خدمت می‌شدند و به‌مرور در اثر کاردانی و لیاقت یا به‌جهات دیگر موردعنایت سلطان و دیگر درباریان قرار می‌گرفتند، و به کسب مقام و موقعیتی درمملکت توفیق می‌یافتند. در اواخر دورهٔ سلجوقی، یعنی در حدود قرن ششم هجری که در اثر جنگهای داخلی و نفاق، حکومت سلجوقی رو به‌ضعف نهاده بود، اکثر اتابکان از موقع استفاده کرده و علم استقلال برافراشتند. چنانکه در آذربایجان، نخست ایلدگز که غلامی بود در دربار سلطان مسعود به حکومت آذربایجان منصوب شد و پس از چندی، فرزندان او علم طغیان بلند کردند و سرانجام مغلوب خوارزمشاهیان شدند»[2].

سایر اتابکان نیز مانند اتابکان سلغری فارس، لرستان، یزد هرکدام با سوء استفاده از ضعف حکومت مرکزی دست به‌استقلال زدند و از فرستادن باج و خراج به‌پایتخت سلجوقیان بزرگ خودداری کردند.

بنابراین، قرن ششم که حیات نظامی در آن سپری شد، عصر انهدام حکومت مرکزی و تجزیهٔ کشور بین رؤسای طایفه‌ها، غلامان سلجوقیان و خاندانهای بزرگ ایرانی است. این حکومتهای کوچک و نیمه‌مستقل را می‌توان به‌شکل زیر نمایش داد:

سلجوقیان آسیای صغیر	۴۵۵-۷۰۰ ه.ق
سلجوقیان شام	۴۷۰-۵۱۱ ه.ق

---

۱. راحة‌الصدور، به‌نقل از: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/۱۰۵.

۲. تاریخ و اوضاع اجتماعی ایران، ج ۲/۲۷۶.

سلجوقیان عراق	۵۹۴-۵۱۱ ه.ق
سلجوقیان کرمان	۵۸۳-۴۳۳ ه.ق
خوارزمشاهیان	۶۲۸-۴۹۰ ه.ق
اتابکان آذربایجان (بنی ایلدگز)	۶۲۲-۵۳۱ ه.ق
اتابکان سلغری در فارس	۶۸۶-۵۴۳ ه.ق
اتابکان لرستان[1]	۶۸۶-۵۴۳ ه.ق
اتابکان یزد	۷۱۸-۵۳۶ ه.ق
خاقانیان (اصحاب شروان)	۹۰۶-۵۵۰ ه.ق
ملوک شبانکاره	۷۵۶-۴۸۸ ه.ق
شدادیان	۵۹۵-۳۴۰ ه.ق
ملوک طبرستان	حدود ۵۹۸-۴۲۶ ه.ق
ملوک نیمروز	حدود ۶۲۵-۴۳۲ ه.ق
غوریان (آل‌شنسب)	۶۱۲-۵۴۲ ه.ق
ممالیک غوریه	-۶۸۶ ه.ق
احمدیلیان (در مراغه)	۶۲۴-۵۱۶ ه.ق
منگوجک	۶۵۰-۴۶۴ ه.ق

درکنار این سلسله‌های مستقل و نیمه‌مستقل خانواده‌های قدیمی بزرگ ایرانی نیز مانند آل‌برهان (بنی‌مازه)، آل‌خجند و آل‌صاعد نیز از اعتبار سیاسی خاصی برخوردار بوده‌اند.

نمودار مذکور درفوق، به نیکی اوضاع نابسامان و درهم‌ریختهٔ سیاسی ایران را در قرن ششم نشان می‌دهد. درکنار تشتت سیاسی حاصل از ضعف دولت مرکزی سلجوقیان بزرگ، باید از دخالتهای خلیفه‌های عباسی بغداد نیز به‌عنوان یکی از عوامل تشدید مبارزات قدرتمندان ایرانی در جهت حفظ موقعیت متزلزل خویش نام برد.

در همین قرن جنگهای صلیبی نیز که از سال ۴۹۰ تا ۶۹۰ میان مسلمانان و مسیحیان ادامه داشته است[2] اگر نه به‌صورت مستقیم، بلکه بطور غیرمستقیم در سیاستهای حکومت مسلمانان بی‌تأثیر نبوده است.

نظامی، با همهٔ سلسله‌های مذکور ارتباط نداشته است. بلکه بیش از همه

---

۱. یا هزاراسپیان ـ هزاراصفیان (تاریخ ایران، پطروشفسکی و دیگران/ ۲۷۹).
۲. غزالی‌نامه/ ۴۰.

با سلسلهٔ اتابکان آذربایجان، احمدیلیان، شروانشاهان مربوط بوده است و به‌مناسبت هدیهٔ اکثر آثارش بدینان نام آنان را در تصنیفهای خویش جاودانه کرده است.

۱. اتابکان آذربایجان

«این دسته از اتابکان که از سال ۵۳۱ تا ۶۲۲ بر آذربایجان و گاه بر عراق حکومت داشتند بازماندگان غلامی به‌نام «ایلدگز» بوده‌اند. شمس‌الدین ایلدگز از غلامانی بود که در دشت قفچاق خریداری و در ری به‌نام سلطان‌مسعود سلجوقی فروخته شد. چون غلامی کریه‌منظر بود در آغاز امر به‌حقارت روزگار می‌گذاشت. لیکن به‌سبب جودت ذهن و جلادت بزودی منظور نظر سلطان گشت تا آنجا که زن برادر خود طغرل‌بن محمد را به‌حبالهٔ نکاح‌او درآورد و او را به‌حکومت آذربایجان منصوب کرد.

در سال ۵۵۵ ه.ق، بعد از آنکه امرای عراق، سلیمانشاه‌بن محمد را معزول کردند، اتابک پسر سببی خود، ارسلان‌بن طغرل‌را به‌سلطنت رساند، و بدین‌ترتیب عراق را نیز در زیر نگین گرفت. و همچنان در قدرت روزگار می‌گذاشت تا به‌سال ۵۶۸ ه.ق درگذشت.

بعد از شمس‌الدین ایلدگز پسرش محمد جهان‌پهلوان، جای پدر را گرفت و با قدرتی بیشتر، از ۵۶۸ تا ۵۸۱ حکومت می‌کرد. وی بعد از فوت ارسلان‌بن‌طغرل، پسرش طغرل‌بن ارسلان را که به‌روایتی هفت ساله بود بر تخت سلطنت نشاند و در کمال استقلال به‌ضبط امور ملک پرداخت، تا در سال ۵۸۱ ه.ق درگذشت، و برادرش‌قزل‌ارسلان عثمان که در عهد برادر حاکم آذربایجان بود جای او را گرفت. بعد از چندی مملکت طغرل بر اثر مخالفت امرا و بنی‌اعمام آشفته شد، چنانکه از عراق به‌آذربایجان گریخت و در این اوان قزل‌ارسلان که خود داعیهٔ سلطنت داشت بر بنهٔ سلطان زد و آن را غارت کرد. سلطان مملکت فرو گذاشت و به‌قفچاق گریخت تا مددی گرد آورد. خلیفهٔ بغداد که کار طغرل را تمام می‌پنداشت تشریف سلطنت به‌نام قزل‌ارسلان فرستاد. لیکن در همان سال قزل ارسلان در بحبوحهٔ قدرت در خیمهٔ خود به‌مواضعهٔ امرا به قتل رسید (۵۸۷ ه.ق.).

بعد از قزل‌ارسلان، حکومت اعقاب ایلدگز منحصر به‌آذربایجان شد و دو تن دیگر به‌نام نصرت‌الدین ابوبکر و مظفرالدین اوزبک تا سال ۶۲۲ ه.ق بر آذربایجان

حکومت کردند و در این سال منکوب و مقهور جلال‌الدین خوارزمشاه شدند.
اتابکان آذربایجان نسبت به شاعران توجه و علاقه‌ای داشتند»[1].

۲. احمدیلیان

پس از استیلای سلجوقیان، نخستین‌بار که نام یک حکمران بومی برده می‌شود در سال ۵۰۱ ه.ق. است که ابن‌اثیر نام امیر احمدیل را که نیای بزرگ احمدیلیان است تحت عنوان خداوند مراغه می‌آورد. این شخص به‌دست باطنیان در بغداد کشته شد. دومین نفر از این خانواده پسرهموست به‌نام آقسنقر که از ناحیهٔ محمود سلجوقی (مغیث‌الدین) به‌اتابکی فرزندش داوود برگزیده شد. پس از مرگ سلطان برای ابقای داوود در مقابل طغرل ثانی و سلجوق و مسعود، آقسنقر زحمات زیادی کشید. پایان کوششهای او به‌ابقای سلطان‌مسعود به‌عنوان پادشاه کل سلاجقه وولیعهدی «داوود» اتمام یافت.ولی این مرد نیز در چادر خود در همدان به‌دست باطنیان کشته شد.

سومین نفر، نصرت‌الدین ارسلان‌آبه خاصبک است. آقسنقر دو پسر داشت هر دو همنام. یکی به‌ترکی که همین فرد نامبرده باشد، دیگری به‌فارسی به‌نام شیرگیر. خاصبک لقب دومین ارسلان‌آبه بود.

ارسلان‌آبه، که عماد کاتب وزیر و مورخ نامی آقسنقر، در سال ۵۴۸ ه. ق نام او را می‌برد، مصادف با آغاز کار اتابک ایلدگز معروف است و دوستی آن دو با همدیگر. همین دو نفر که بعدها با کمک یکدیگر سلطان‌محمد را یاری رسانده بودند، از سوی سلطان تمامی آذربایجان را جز اردبیل در میانهٔ خویش به‌دو بخش تقسیم کردند.

اما پس از مرگ سلطان‌محمد که ارسلان‌آبه به‌اتابکی فرزند خردسال او برگزیده شده بود در مقابل اتابک ایلدگز نیز که شوهر مادر ارسلان محسوب می‌شد و او را ایلدگز به‌پادشاهی برداشته و از ارسلان‌آبه نیز درخواست تأیید کرده بود اختلاف افتاد. نخست جنگ سختی میان سپاه شمس‌الدین ایلدگز به‌فرماندهی پسرش محمد جهان پهلوان با ارسلان‌آبه رخ داد که منجر به‌شکست پهلوان شد. ولی بعدها در برابر تهدید گرجیان برای آذربایجان باهم مجدداً آشتی کرده و دوست

---

۱. تاریخ ادبیات درایران، صفا، ج ۲/۲۷-۲۸.

شدند. یکبار دیگر میان آن دو پس از شکست دادن گرجیان جنگ شده که منجر به‌شکست ارسلان‌آبه شده است.

چهارمین تن از این خاندان، علاءالدین کرپاارسلان است. وی از معروفترین و بهترین فرمانروایان زمان خود و به‌دادگستری و هنردوستی شناخته شده بوده است و در ادبیات فارسی جایگاه بلندی دارد که استاد نظامی گنجه‌ای، بهرامنامهٔ خود را به‌نام او سروده است.

شکل درست نام او کرپاارسلان است. یا چنانکه در یکی از نسخه‌های کهن نظامی «کرته‌ارسلان» نوشته شده است. «کُرپا» در ترکی به‌معنی «میوهٔ دیررس» و «برهٔ دیرزاد» و مانند اینها بوده. ولی چون این‌گونه میوه‌ها و بره‌ها همیشه کوچکتر از دیگر میوه‌ها و بره‌ها می‌باشد از اینجا «کرپا» را به‌معنی کوچک نیز بکار برده‌اند. چنانکه در آذربایجان «کُرپه» به‌همین معنی معروف است. پس کرپاارسلان به‌معنی شیر کوچک بوده است.

پدر علاءالدین نیز معلوم نیست کدام یکی از ارسلانهاست. ارسلان‌آبه یا شیرگیر. وی برادری نیز داشته به‌نام فلک‌الدین. تنها ما از کاوش می‌فهمیم که ارسلان‌آبه، پدرش و فلک‌الدین برادرش بوده است. از سوی دیگر در این بیت‌نظامی:

از بلندی، برادر فلک است　　　در بزرگی مقابل ملک است

می‌توان گفت که اشاره به‌برادری اوست با فلک‌الدین. سلطان طغرل سوم، پسرش برکیارق‌را بدو سپرد ولقب اتابکی بدین‌مناسبت به‌او داده شد، وی در سال ۶۰۴ ه.ق درگذشته است»[1].

۳. شروانشاهان

باکیخانوف می‌گوید: «سلسله نسب ایشان پیش از خاقان کبیر معلوم نیست. —منظور خاقان کبیر منوچهر است — گرچه نسب این سلسله را تا عهد انوشیروان پیش می‌برد و این لقب شروانشاهی را از ناحیهٔ انوشیروان خطاب به شهریار نامی می‌داند.

از این سلسله به اعتقاد او، در آغاز قرن دوم فرخ‌زادبن آخشیجان، سپس فیلانشاه به‌اسم آخستان، در آغاز قرن چهارم علی‌بن حیثم و بعد از او محمدبن‌یزید

۱. شهریاران گمنام، ۲۲۹-۲۴۸.

از نسل بهرام چوبین، سپس سلطان فریدون در ناحیهٔ جلفا حکومت کرده‌اند»[1].

«ابوریحان بیرونی انتساب این خاندان را به‌نسل اکاسره مسلم می‌داند. مسعودی در مروج‌الذهب و قاضی بیضاوی به‌نقل دولتشاه آنان را از نژاد بهرام چوبینه می‌شمارند. بنابراین مسلم است که شروانشاهان دست‌نشاندهٔ خسرو انوشیروان بوده‌اند.

مسعودی از دو شروانشاه نام می‌برد. یکی در آغاز قرن سوم به‌نام علی‌بن‌الهیثم و دیگر معاصر خود وی که محمدبن‌یزید نام داشته و به‌سال ۳۳۲ ه.ق یعنی موقع تألیف مروج‌الذهب زنده بوده و او از حدود شروانشاهان تجاوز کرده و بر «دربند» و دیگر نواحی مسلط شده است. و شاید به‌همین‌جهت که یزید پدر این محمد از نیاکان منوچهر وپسرش اخستان می‌باشد، خاقانی آنها را آل‌یزید می‌خواند.

«عمادالدین کاتب هم از شروانشاه فریبرز خبر می‌دهد که در عهد ملکشاه‌بن البارسلان (۴۶۵- ۴۸۵ ه.ق) بوده، و وقتی ملکشاه به‌اران رفته او به‌نزد وی آمده ومقرر شده که هرسال هفتاد هزاردینار بپردازد، و این قرارداد بتدریج تخفیف یافته تا به‌چهل هزار دینار رسیده است. و همو از حبس شروانشاه که نام او را ذکر نمی‌کند، به‌امر محمودبن‌محمدبن ملکشاه (۵۱۱- ۵۲۵ ه.ق) سخن می‌راند. و این واقعه یعنی شورش شروان وگرفتاری شروانشاه مقارن سنهٔ ۵۱۶ اتفاق افتاده، و احتمال قوی می‌رود که فریبرز پدر فریدون و جد منوچهر و ظاهراً حادثه اخیر هم راجع به فریدون پدر منوچهر باشد. و بیت خاقانی «گوهرکان فریدون‌شهید» می‌رساند که فریدون کشته شده و معلوم‌نیست که کشندهٔ او سلطان‌محمود یا دیگر کس بوده‌است.

پس از انجام کار فریدون فترتی واقع شده، و پدید نیست که ملک شروان به‌دست کدام کس افتاده است. لیکن پس از چندی منوچهر سر برآورده و ملک نیاکان را از نو تسخیر کرده، چنانکه اشعار فلکی و خاقانی گواهی می‌دهد.

بعد از این، نسبتاً تاریخ این خاندان روشن می‌گردد و بخصوص تاریخ آنان از اواسط قرن هشتم تا حدی مرتب است، و در ضمن حوادث امیرتیمور و اشعار قرن نهم، اطلاعات وسیعتری بدست می‌آید.

آخرین شروانشاهان، شاهرخ بن سلطان‌فرخ بن شیخشاه بود که با شاه طهماسب

---

۱. گلستان ارم / ۸۵-۸۶.

اول صفوی زد و خوردی کرد و در سنهٔ ۹۴۵ ه.ق اسیر گردید و در سنهٔ ۹۴۶ ه.ق فرمان یافت و این سلسله منقرض شد»[1].

شجرهٔ اتابکان آذربایجان (بنی ایلدگز)

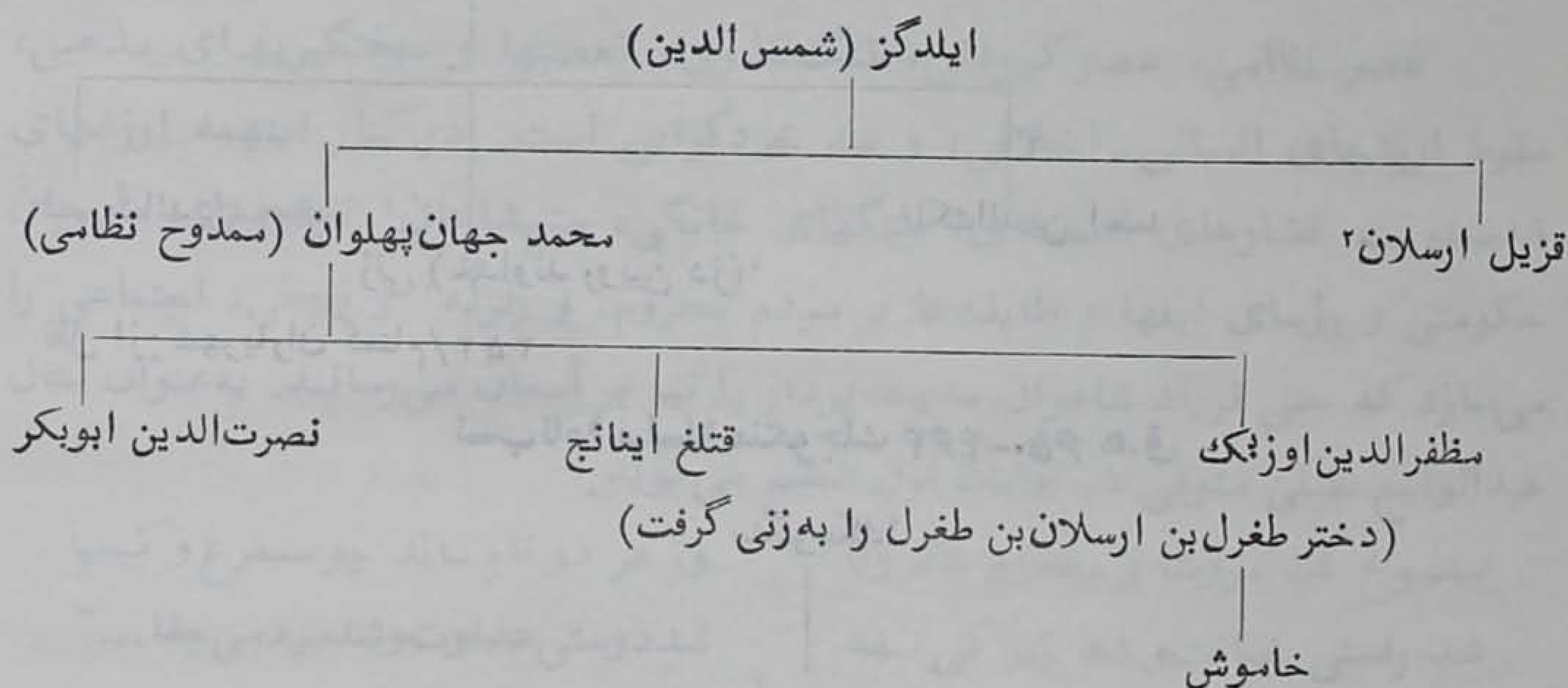
۱. شمس‌الدین ایلدگز — ۵۳۱ ه.ق

۲. شمس‌الدین ابوجعفر محمد پهلوان جهان بن ایلدگز — حدود ۵۶۸ ه.ق
و نایب‌السلطنهٔ سلجوقیان در عهد ارسلانشاه بن طغرل بک
در عراق و ری.

۳. مظفرالدین قزیل ارسلان عثمان بن ایلدگز — ۵۸۱ ه.ق

۴. نصرت‌الدین ابوبکر بن محمد — ۵۸۷ ه.ق

۵. مظفرالدین اوزبک پهلوان بن محمد (معزول خوارزمشاه) — ۶۰۷ ه.ق



نقل از: نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران/ ۳۴۹

۱. سخن و سخنوران/ ۵. ۶-۶. ۶.

۲. این شخص تعهدات برادر خود یعنی محمدجهان پهلوان را در مقابل سرودن خسرو و شیرین از ناحیهٔ نظامی پس از مرگ برادر عملی کرده و ده حمدونیان را بدو بخشیده است.

نسب‌نامهٔ احمدیلیان (آقسنقریان)

احمد پسر ابراهیم پسر وهسودان روادی (۱۰ ۵-۰ ۵۱ ه.ق)

آقسنقر (۵۱۶-۵۲۷ ه.ق)

نصرت‌الدین خاصبک ارسلان‌ابه (۵۳۰-۵۷۰ ه.ق) — شیرگیر

(ممدوح نظامی) علاءالدین کرپا ارسلان (۵۸۴-۶۰۴ ه.ق) — فلک‌الدین

نصرت‌الدین محمد — زنی (خداوند رویین دز)[1] — فلک‌الدین احمد

نقل از: شهریاران گمنام/۲۵۲

نسب‌نامهٔ سلسلهٔ منگوجک ۴۶۴-۶۵۰ ه.ق

منگوجک[2]

اسحق

داوود

فخرالدین بهرامشاه (ممدوح نظامی) ۵۵۰-۶۱۵ ه.ق

۱. این زن نامش در تاریخ نیامده. وی نوهٔ علاءالدین است. این زن بعداً زن اتابک خاموش پسر اتابک نوهٔ ایلدگز شد. پس از مرگ اتابک خاموش وی هنگام حملهٔ سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه زن او شد. (شهریاران گمنام/۲۴۹).

۲. امیر نواحی ارزنجان از جانب الب‌ارسلان، «محل حکومت او ارزنجان، قولونیه و کماخ بوده است.» (خاقانی، مینورسکی/۱۵).

خاقانیان (اصحاب‌شروان)

۱. ابوالمظفر منوچهر بن کسران	حدود ۵۵۰ ه.ق
۲. اخستان الاول بن منوچهر	حدود ۵۵۶ ه.ق
۳. فرخزاد [اول] بن‌منوچهر	حدود ۵۶۶ ه.ق
۴. گرشاسپ‌بن فرخزاد	حدود ۵۷۵ ه.ق
۵. علاءالدین فریبرز بن گرشاسپ	حدود ۶۲۲ ه.ق
۶. اخستان [ثانی] بن‌فریبرز	حدود ۶۴۹ ه.ق
۷. فرخزاد [ثانی] بن‌فریبرز	حدود ۶۸۰ ه.ق

نقل از: نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران / ۲۷۹-۲۸۰.
بقیهٔ شهریاران این سلسله تا دورهٔ شاه طهماسب در گلستان ارم باکیخانف تعقیب شده است.

اوضاع فرهنگی عصر نظامی

عصر نظامی، عصر کوردلی، تنگ‌نظری، تعصبها و سختگیریهای مذهبی، سقوط ارزشهای انسانی ـ اخلاقی، و ضد خردگرایی است. در کنار اینهمه ارزشهای ضدمعنویت، فشارهای اقتصادی، جنگهای خانگی، ستم‌شاهان[1] تجاوزهای مأموران حکومتی و رؤسای ایلها و طایفه‌ها بر مردم محروم، و زلزله[2] و قحطی، اجتماعی را می‌سازد که حتی فریاد شاعران مدیحه‌پرداز را نیز بر آسمان می‌رساند. به‌عنوان مثال عبدالواسع جبلی متوفی در اواسط قرن ششم می‌گوید:

منسوخ شد مروت و معدوم شد وفا — وز هر دو نام ماند چو سیمرغ و کیمیا
شد راستی خیانت‌و شد زیر کی سفه — شد دوستی عداوت‌و شد مردمی جفا...[3]

جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی معاصر نظامی نیز گوید:

الحذار ای غافلان زین وحشت‌آباد الحذار
الفرار ای عاقلان زین دیو مردم الفرار

---

۱. نظامی به‌عنوان نمونه از ستم سنجر بر رعیت اشاره کرده است. ر. ک: داستان پیرزن باسلطان سنجر، مخزن‌الاسرار/ ۹۱-۹۳.
۲. قطران به‌شرح این زلزله پرداخته است. ولی در عصر نظامی ملک عزالدین پادشاه موصل شهرهای زلزله‌زدهٔ تحت حکمرانی خودرا ـبنابه‌ادعادی نظامی ـ آبادان کرده است. (ر. ک اقبالنامه/ ۳۱-۳۲).
۳. ر. ک: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱۲۵/۲.

ای عجب دلتان بنگرفت و نشد جانتان ملول
زین هواهای عفن زین آبهای ناگوار
عرصه‌ای نادلگشای و بقعه‌ای نادل‌پذیر
قرصه‌ای ناسودمند و شربتی ناسازگار...[1]

خاقانی شروانی شاعر معاصر نظامی (م. ۵۹۵ ه.ق) می‌گوید:

در جهان هیچ سینه بی‌غم نیست — غمگساری ز کیمیا کم نیست
... هیچیک خوشهٔ وفا امروز — در همه کشتزار آدم نیست[2]

خود نظامی هنگام تصنیف اقبالنامه که نبرد قدرت برای تسخیر سلطنت وجود داشته است، اوضاع عصر را همچون هوای مسموم می‌داند[3]. و در مخزن‌الاسرار هر روز خویش را از روز پیشین بدتر می‌بیند و به‌دنبال راحت و آسایش پارینه، و نور دل و روشنی سینه می‌گردد:

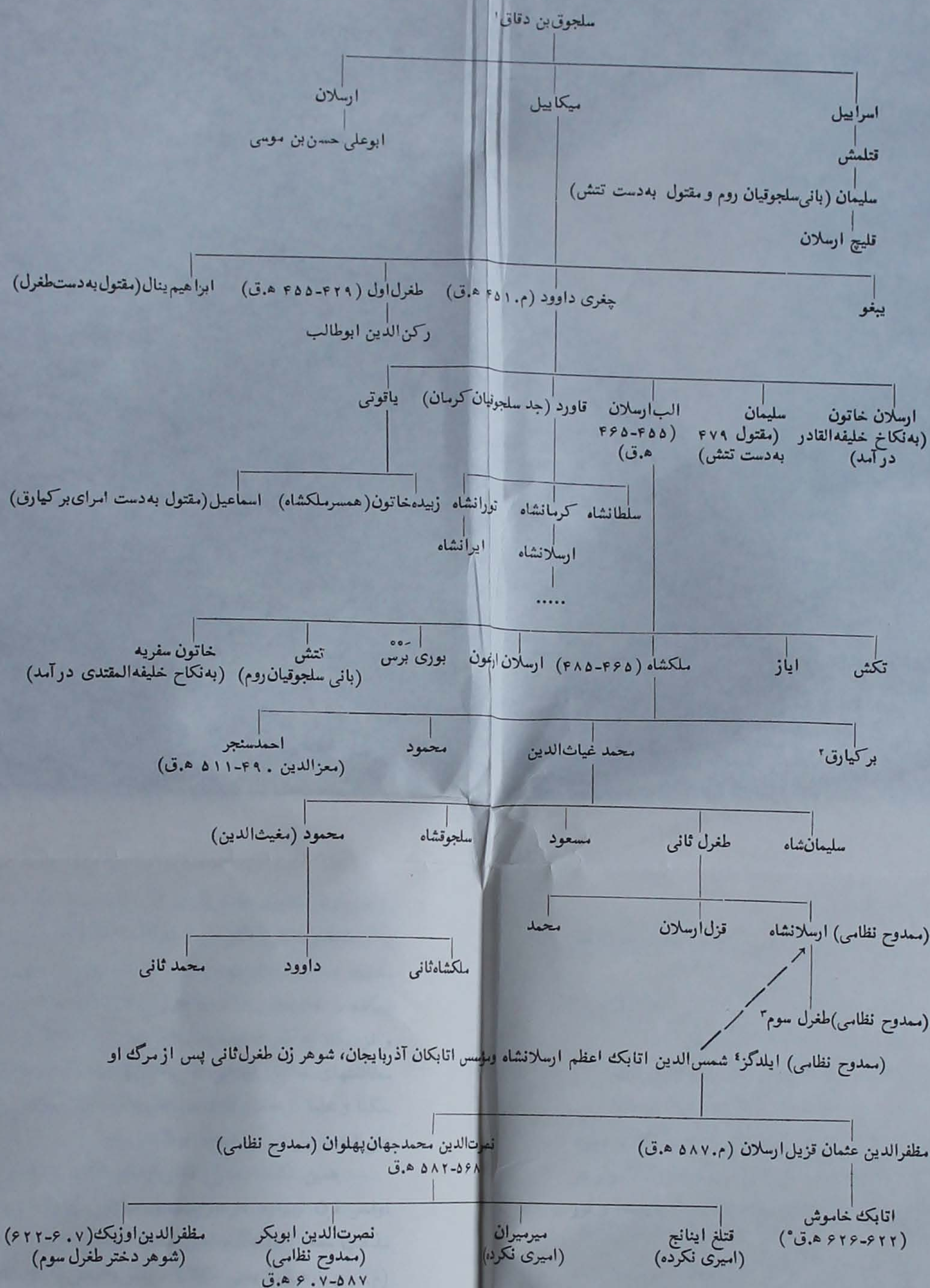
صحبت این خاک ترا خار کرد — خاک چنین تعبیه بسیار کرد
عمر همه رفت و به پس گستریم — قافله از قافله واپس‌تریم
گرم رو سرد چو گلخن ـ گریم — سرد پی گرم چو خاکستریم
نور دل و روشنی سینه کو — راحت و آسایش پارینه کو[4]

گفتیم عصر نظامی، عصر تعصبهای مذهبی است. اصولاً، شکست معتزله و برقراری اشعریان به‌معنای پایان دوران آزاداندیشی در مذهب است. زیرا «غالب پیشوایان فرقهٔ معتزله، پیشروان تفکر و تعقل و معتقدان به‌اختیار و تنزیه و دوستداران فلسفه و علوم نظری و اثباتی بودند، و با حکومت و غلبهٔ آنان، علوم عقلی توسعه و کمال می‌یافت. درصورتیکه شکست آنان وسیلهٔ تعصب و تقشف در میان مسلمانان و شکست عقل و استدلال و نظر و مقدمهٔ انحطاط تمدن اسلامی گردید.

«بعد از این عهد، بحث و نظر در علوم دینی و غیردینی متروک شد و تسلیم و تقلید امری معتاد گشت. تسلیم به‌قضا و قدر و تقلید از اسلاف بدون آوردن نظر جدید. از این پس تمام کتابها و آثار یا عبارتست از نقل اقوال و عقاید پیشینیان

---

۱. ر. ک: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۷۳۷/۲.
۲. ر. ک: دیوان خاقانی/ ۷۵۰-۷۵۱.
۳. ر. ک: اقبالنامه/ ۲۰-۲۱.
۴. مخزن‌الاسرار، ۱۷۴/۱-۲ و ۴-۵.



توضیح:

۱. این شجره‌نامه پس از دقت در اثر استانلی‌لین پول، زامباوور، تاریخ ادبی ایران ادوارد براون ج از فردوسی تا سعدی، **تاریخ ادبیات در ایران** صفا، و مطالعهٔ دقیق تاریخ ایران مشیرالدوله پیرنیا (ص ۳۰۷-۳۸۸) استنساخ شده است؛ بعید نیست اشتباه نیز در آن وارد شده باشد.

۲. محمد و برکیارق پنج بار با هم بر سر قدرت جنگیدند ولی در پایان مصالحه کردند. قرارشد محمد مالک شمالی سفیدرود گیلان تا باب‌الابواب یعنی آذربایجان، اران، ارمنستان، الجزیره، موصل و شام تحت امر محمد، وعراق و اصفهان و بلاد جبال مطیع برکیارق باشد.

۳. وی به‌دست «تکش» خان خوارزمشاه کشته شد و سلطنت این سلسله به‌خوارزمشاهیان که چند سال پیش از آن مالک خراسان و فارس شده بودند انتقال یافت. (ر.ک: **گلستان ۱/م/۶۹**).

۴. ایلدگز، اتابک اعظم ارسلانشاه بود. مادر ارسلان را پس از مرگ طغرل ثانی به‌توصیهٔ سلطان مسعود به‌زنی گرفت. بنابراین ایلدگز ناپدری ارسلانشاه نیز محسوب می‌شد. از ایلدگز دوپسر به‌نامهای نصرت‌الدین محمدجهان‌پهلوان و مظفرالدین عثمان قزل ارسلان، از همین زن متولد شدند. بنابراین دو تن اخیر برادران ناتنی ارسلان محسوب می‌شدند. ایلدگز همراه ارسلانشاه در سال ۵۵۷ به‌جنگ گیورگی‌سوم (۵۵۱-۵۸۰) پادشاه گرجستان رفت و او را شکست داد و اسرا و غنایم فراوانی بدست آورد. ایلدگز در سال ۵۶۸ ﻫ.ق فوت کرد و شغلش به‌پسر وی یعنی نصرت‌الدین محمدجهان‌پهلوان رسید که تا ۵۷۱ ﻫ.ق سال مرگ ارسلانشاه او را حمایت می کرد. وی همراه قزل ارسلان به‌عنوان سپهدار لشکرتا سال ۵۸۲ که جهان‌پهلوان فوت کرد ممالکی را که پدرشان ایلدگز مسخر ساخته بود حفظ کردند. **تاریخ ایران**، مشیرالدواله، (۳۷۴-۳۷۶).

۵. اتابک (للهٔ) وی از ناحیهٔ پدرش محمود، آقسنقر بود. آقسنقر همه کارهٔ او محسوب می‌شد و علیه طغرل و سلجوق جنگها کرد. تا در پایان، سلطنت را به‌نام مسعود و ولایتعهدی را در او خاتمه داد و به‌دست باطنیان از پای درآمد. (ر.ک: **شهریاران گمنام/۲۳۲-۲۳۵**).

ای ع

عرض

و تق

جدي

١. ر

٢. ر

٣. ر

٤.

در صورتیکه مقبول عقاید متعصبانه باشد، و یا عبارتست از اثبات اقوال آنان لاغیر. و از بدبختی، این فکر حتی به‌فلاسفه و علما نیز سرایت کرد. ضربت عظیم اهل حدیث و سنت به‌تمدن و علوم در آن بود که تفکر را در اصول دین و عقاید و احکام و احادیث و آیات و تمیز خطا از صواب بوسیلهٔ عقل و نظایر آن امری زائد و نزدیک به کفر و جسارت دانستند. و در حقیقت آن را تحریم کردند و داستان مخالفتهای شدید گروهی از پیشروان مذاهب اسلامی و فقها با علوم اوایل و حکما و علما از همین اوان در تاریخ تمدن اسلامی پدید آمده است که قوت آن علی‌الخصوص در قرن پنجم و ششم بود»[۱].

همین نکته، یعنی انکار آزادی افکار و عقاید که از ابتدای قرن سوم تا اواخر قرن چهارم در سرزمینهای اسلامی وجود داشت و یکسونگری در موضوع مذهب حقه از دیدگاه اهل سنت، بوضوح از شرح حال و اثر عبدالکریم شهرستانی (م. ۵۴۹ ه.ق) یعنی مؤلف «الملل والنحل» ملاحظه می‌شود[۲]. این سنخ فکر از کتاب معروف به‌تلبیس ابلیس (نقدالعلم والعلماء) اثرامام ابوالفرج جمال‌الدین ابن‌جوزی بغدادی (م. ۵۹۸ ه.ق) که نمایشگر طرز تفکر طبقهٔ محدثان و فقیهان قرن ششم است قابل تعقیب وشاهده است[۳]. و در همین عصر علوم عقلی با نام «علم تعطیل» نام برده می‌شود. نقل سخنی از کتاب تلبیس‌ابلیس این ادعا را روشنتر می کند:

«ابلیس در فریقین فیلسوفان از این جهت تواناست که آنها به‌آراء و عقول خود قناعت کردند و به‌مقتضای گمان خود سخن گفتند، بی‌آنکه به‌انبیا توجهی کنند. مثلاً صانع را منکر شدند و زمین را ستاره‌ای در میان فلک فرض کردند و گفتند: هر کوکب را عوالمی بسان زمین است و یا بعضی به‌عدم وجود صانع معتقد شدند... و برخی مانند ابن‌سینا ومعتزله گفتند: خدا بر نفس خود و بر کلیات علم دارد، نه جزئیات»[۴].

اهداف سیاسی سیاستمداران و سیاستگزاران این عصر نیز در حمایت و

---

۱. تاریخ ادبیات در ایران، خلاصهٔ ج ۱ و ۲/ ۲۳۹-۲۴۰.
۲. ر.ک: مقدمهٔ الملل والنحل/ ۲۲.
۳. ر.ک: پیشین/ ۲۳.
۴. همان‌جا.

گسترش تعصبهای مذهبی بی‌دخالت نیست. زیرا حکومت سلجوقی که در رأس آن ترکان غیر ایرانی از عهد غزنویان تا خوارزمشاهیان در ایران حکومت کردند، در جهت حفظ منافع خویش، حمایت خلیفهٔ بغداد و مذهب تسنن را در برابر مقابلهٔ با دشمنان داخلی ایرانی خویش وجههٔ همت قرار دادند، و با حربهٔ دفاع از دین مخالفان سیاسی خود را ازمیدان بدر بردند. بنابراین بخشی از مبارزه‌ها علیه بددینی وبدکیشی تنها در راستای سرکوب ایرانیان ضدحکومت غزنوی و در این دوره سلجوقی بوده است. این مقصود را از بزرگترین سیاستمدار قرن ششم و یکی از متعصب‌ترین افراد درمذهب شافعی یعنی خواجه‌نظام‌الملک‌طوسی می‌توان ملاحظه کرد. وی در سیاستنامهٔ خود پیوسته اهل مذاهب خارج از مذاهب اهل‌سنت و بویژه رافضیان و اهل تشیع را به‌عمد در کنار نام جهودان، گبران، بددینان و بدکیشان نام می‌برد و آنان را سم اجتماع می‌نامد، و پاک کردن جامعه را از وجود آنان وجههٔ همت هر پادشاهی می‌داند، و از اینکه در عصر او چند تنی مخفیانه در کارهای دولتی وارد شده‌اند پادشاه را هشدار می‌دهد. سیاستی که تا دورهٔ صفویه همچنان به‌قوت خود باقی ماند. نقل نکته‌ای چند از سیاستنامهٔ خواجه سیمای مذهبی عصر را روشنتر خواهد نمود. وی می‌گوید:

«اگر جهودی به‌عمل و به کدخدایی ترکان آید ترکان را می‌شاید، و اگر گبری آید می‌شاید، و اگر رافضی وخارجی و قرمطی می‌آید می‌شاید. غفلت برایشان مستولی گشته است[1]. نه بر دین حمیتشان هست و نه بر مال شفقت و نه بر رعایا رحمت. دولت به کمال رسیده است و بنده از چشم بد می‌ترسد. نمی‌داند که این کار به کجا خواهد رسید؟ که در روزگار محمود و مسعود و طغرل و الپ‌ارسلان، هیچ گبری و ترسایی و رافضی را زهرهٔ آن نبودی که بر صحرا آمدندی و یا پیش ترکی شدندی، و کدخدایان ترکان همه متصرفِ پیشگان خراسان بودند و دبیران خراسانی حنفی‌مذهب یا شافعی‌مذهب پاکیزه باشند نه دبیران و عاملان بدمذهب عراق به‌خویشتن راه دادندی و ترکان نه هرگز روا داشتندی و یا رخصت دادندی که

---

۱. در اینجا خواجه گلایه از بی‌سر و سامانی عصر خویش دارد که ظاهراً حکومت و یا شاه توجهی به‌این معنی ندارد که تنی چند غیرحنفی یا شافعی —بویژه شیعی— وارد کارهای دولتی شده‌اند.

ایشان را شغل فرمایند. گفتندی: اینان هم‌مذهب دیلمان‌اند و هواخواه ایشان. چون پای سخت کنند کار بر ترکان به‌زیان آورند و مسلمانان را رنجها رسانند. دشمن همان به که در میان ما نباشد...

«اگر کسی در آن روزگار به‌خدمت ترکی آمدی به کدخدایی یا به‌فراشی یا به‌رکابداری، از او پرسیدندی که تو از کدام شهر و از کدام ولایتی و چه مذهب داری؟ اگر گفتی: حنفی یا شافعی‌ام و از خراسان، ماوراءالنهر و یا از شهری که سنی باشند او را قبول کردی. و اگر گفتی شیعی‌ام و از قم و کاشان و آبه و ری‌ام، او را نپذیرفتی و گفتی: برو که ما مارکشیم نه مارپروریم»[1].

نظیر همین سختگیری را خواجه از الب ارسلان پادشاه سلجوقی نقل می کند و می‌گوید: روزی الب‌ارسلان متوجه شد که «اردم» «دهخدایحیی» را که باطنی یا رافضی‌مسلك بود، به‌عنوان دبیر در خدمت گرفته است. بسیار عصبانی شد و او را احضار نمود و پس از پرخاش زیان این عمل را گوشزد کرد. «اردم» گفت «او کی باشد در همه جهان، مار اگر همه زهر گردد این دولت را چه گزند بود؟» سلطان ثابت کرد که اینان رفته رفته بیشتر شده و موجب دردسر می‌شوند. سپس «دهخدا یحیی» را بازخواند و بدو گفت: «ای مردك باطنیی و می‌گویی خلیفهٔ خدا حق نیست.» گفت: «ای خداوند، بنده باطنی نیست. بنده شاعی است یعنی رافضی.» سلطان گفت: «مذهب روافض چنان نیکو مذهبی است که او را سپر مذهب باطنی کردی: این بد است و آن از بد بتر.» چاوشان را فرمود تا چوب در آن مردك نهادند و نیم‌مردهٔ او را ازسرای بیرون کردند.

پس از این ماجرا از دو تن از فقیهان عصر به‌نامهای «مشطّب» و قاضی لوکر خواجه احادیثی چند جعلی را در محتوای صدور اجازهٔ قتل رافضیان از ناحیهٔ رسول‌اکرم (ص) یادداشت می کند که ظاهراً در حضور الب‌ارسلان گفته بوده‌اند»[2].

متأسفانه چنین تعصبهایی، رفته رفته در نزد نه تنها فقیهان بلکه عامهٔ مردم نیز به‌عنوان یک مسئولیت دینی تلقی شد و به‌سنتی پیوسته بدل گشت. چنانکه مشاجره‌های مذهبی و تعصبات حاصل از آن حتی در گرما گرم حمله‌های خانمانسوز

---

۱. سیاستنامه/۱۹۴-۱۹۵.

۲. ر.ك: پیشین/۱۹۵-۱۹۹.

غزان و حتی مغولان به عهدهٔ تعطیل نیفتاد. در راحةالصدور راوندی آمده است: «بعد از غارت غز در نیشابور و قتل و حرق آنان، چون غزان برفتند، مردم شهر را را به‌سبب اختلاف مذاهب، حقاید قدیم بود، هرشب فرقتی ازمحلتی حشر می کردند و آتش در محلت مخالفان می‌زدند، تا خرابه‌ها که از آثار غزان مانده بود اطلال شد و قحط و وبا بدیشان پیوست تا هر که از تیغ و شکنجه جسته بود به‌نیاز بمرد»[1].

نتایج حاصل از چنین تعصبی، از قبیل مخالفت با مذاهب غیر سنی و بویژه ضدیت با فلسفه و خردگرایی از حوزهٔ متفکران و فقیهان و اهل شرع و سیاست‌خارج شد و به‌شاعران و حتی صوفیان نیز که وسیع‌المشربند سرایت کرد.

گفتیم مشاجره‌ها و مباحثه‌های مذهبی ـ فلسفی، اهل صوفیه را نیز بسوی خود جذب کرد. در این قرن «صوفیه علاوه بر قرآن از جاذبهٔ فلسفه و علم کلام مصون نماند. و یک نوع تصوف نظری و عرفان مدرسی پیدا شد که در قرن بعد به دست محیی‌الدین ابن‌العربی و صدرالدین قونیوی و شیخ عراقی به‌مقام کمال رسید. بنابراین مباحثه های فلسفی حقیقت خدا و عالم، معرفت، علت آفرینش، حدوث و قدم، وحدت وجود، عالم صغیر و کبیر، افعال و اعمال، وارد در مباحثه های تصوف نظری شد»[2].

اما سوای تأثیر تعصب در برخی از اهل ذوق و عرفان، تصوف در این قرن راه کمال را می‌پیماید و از اقبال وسیعی روبروست. علت گسترش این نظریه را می‌توان مربوط به‌شرایط اجتماعی عصر نیز دانست. در این دوره آلودگی مادی فقیهان و محدثان که در کنار امورمذهبی به‌ادارهٔ مدارس دینی، تولیت امور وقفی، اشغال مصدر قضاوت پرداخته‌اند، و در مآل دست در دست مدیران سیاسی گذاشته‌اند و در اجحاف به‌مردم شریک جرم پادشاهان و سیاستمداران هستند، امری کاملاً مشهود است[3]. نتیجهٔ این عمل، انزجار پنهانی مردم از این طبقه و گریزشان بسوی اهل عرفان می‌باشد.

نکتهٔ دیگری که در این دوره باعث پر شدن خانقاهاست، خستگی روحی و

---

۱. به‌نقل از: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱۴۷/۲.

۲. بحث در احوال و آثار حافظ/ ۴۹۲-۴۹۳.

۳. ر.ک: پیشین / همانجا.

جسمی مردم است از جنگهای پیاپی قبیله‌ها و تحمل زیانهای حاصل از غارتهای مکرر قومهای ترک‌نژاد. جنگهای صلیبی نیز که از اواخر قرن پنجم آغاز شده و تا اواخر قرن ششم ادامه داشته است، به‌اضافهٔ خونریزیهای حاصل از ستیز فرقه‌های شیعی، سنی، اسماعیلی، اشعری و معتزلی، عوامل مؤثری است در راه سوق دادن مردم آزاداندیش و آرامش‌طلب به‌سوی مکتب صلح و صفا، عشق و محبت و خارج از تعصب قشری یعنی عرفان.

علی‌رغم حضور عرفان و تصوف در این عصر، که در اکثر شاعران این عصر و بعد از آن بلاتأثیر نبوده است — و بخشی از آن تأثیر را در نظامی بویژه در مخزن‌الاسرار او می‌توان دید — نتایج سوء اوضاع نابسامان اجتماعی را، در روحیات، گفتار و کردار شاعران، روشنتر از مسلک عرفان می‌توان ملاحظه کرد. «تزلزل و ضعف در وضع حکومت قرن ششم که به‌علت غارتگریها، کشتارها، ناامنیها و آشفتگی اوضاع و احوال کشور اجازه نمی‌داد کسی شبی را در بستر راحت به‌روز آورد، نوعی تزلزل روحی در مردم بوجود آورده بود و در نتیجه شاعران و نویسندگان را خسته، برآشفته و بدبین ساخته بود. تا آنجا که اینان در گفته‌های خود پیوسته از معدوم شدن مروت، منسوخ شدن وفا، باژگونه شدن رسمها، تبدیل راستی به خیانت، دوستی به عداوت، مردمی به‌جفا و ابتلای فضلا و درماندگی عقلا و امثال آن ناله می‌کنند و غالباً مردم را دعوت به‌انفراد و انزوا می‌نمایند و از اجتماع مذمت می‌کنند[1].

انحطاط جامعه در این دوره باعث شده تا شاعران عصر نیز دچار تنگ‌نظری، سرگرمی به‌مسایل حقیر و شخصی و بحث در جزئیات، طعنه بر آرای یکدیگر، و بدتر از همه هجو شوند. خودستایی و اظهار فضل، خودبینی و نشان دادن معلومات، شکایت و ناله از مجهول ماندن مقام، مشاجره‌های قلمی، نکاتی است شایع مابین شاعران این عصرنظیر خاقانی،ابوالعلاءگنجوی، رشید وطواط، جمال‌الدین عبدالرزاق.

نظامی نیز در عین گوشه‌گیری، با آنکه نام شاعر مشخصی را هرگز به‌زبان نیاورده است، ولی پیوسته از دزدان شعر خویش و حسودان شکایت می‌کند و به تبعیت از انحطاط اخلاقی عصر حتی از استعمال واژه‌های رکیک خودداری

۱. بحث در احوال و آثار حافظ / ۴۸۶-۴۸۷.

نمی کند. مثلاً آنجا که حسود- شاعران پیر را انتقادمی کند ضمن برشمردن استعدادهای بالقوۀ خود، آنان را سگان پیر می‌نامد که همچون شیران گندیده دهان‌اند و یا گرگ‌صفتانی هستند که ناف غزالان (شاعر جوان یعنی نظامی) را می‌درند.

در کهن، انصاف نوان کم بود — پیر هواخواه جوان کم بود
... پیرسگانی که چو شیر ابخرند[1] — گرگ‌صفت ناف غزالان درند
گر کنم اندیشه ز گرگان پیر — یوسفیم بین و به من بر مگیر[2]

یا آنکه حسود خویش را ولدالزنا می‌نامد:

ولدالزناست حاسد، منم آنکه اختر من — ولدالزنا کش آمد چو ستارۀ یمانی

از این قبیل است مخالفت کامل خاقانی با اهل فلسفه[3]. حتی نظامی نیز با تمام آزادگی از تعصب مذهبی و پیروی از تفکر اشعری و در مآل مخالفت بامعتزله مصون نمانده است. کمااینکه در مخزن‌الاسرار می‌گوید به کوری چشم معتزله، خدا به‌چشم عین دیدنی است و پیامبر (ص) در معراج نیز با چشم سر او را دیده است:

آیت نوری که زوالش نبود — دید به‌چشمی که خیالش نبود
دیدن او بی‌عرض و جوهراست — کزعرض و جوهر از آن سوتر است
... دیدنش از دیده نباید نهفت — کوری آن کس که به‌دیده‌نگفت[4]

همچنین در لیلی و مجنون، آنجا که مجنون سرسپردگی خویش را به‌محبوب —در خطاب به‌پیرزنی که قصد دارد وی را به‌جای شوهر، زنجیر زده به کوی لیلی ببرد— می‌خواهد ثابت کند، این بیان از زبانش خارج می‌شود:

گر تیغ روان کنی بدین سر — قربان خودم کنی بدین در
اسماعیلی زخود بسنجم — اسماعیلی‌ام اگر برنجم[5]

---

۱. ابخر: گنده دهان (معین).

۲. مخزن‌الاسرار، ۱/۱۴۹ و ۶-۷.

۳. — نقد هر فلسفی کم از فلسی است — فلس در کیسۀ عمل منهید
— جدلی فلسفی است خاقانی — تا به فلسی نگیری احکامش
— فلسفی دین مباش خاقانی — که صلاح مجوس به زانست
(به‌نقل از تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/۲۹۱.

۴. مخزن‌الاسرار، ۱/۱۸-۱۱-۱۲ و ۲/۱۹.

۵. لیلی و مجنون، ۱۲/۱۳۴-۱۳.

و بدین ترتیب اسماعیلی‌مذهب‌بودن در حکم دشنام تلقی می‌گردد. و از این عبارت، تعصب نظامی نیز هویدا می‌شود.

تعصب مذهبی در این قرن به بخش اهل عرفان و تصوف نیز سرایت کرد، و وسعت مشرب آنان را تحت‌الشعاع خود قرار داد. مانند امام محمد غزالی که به مخالفت اهل فلسفه پرداخت و «تهافت الفلاسفه» را نوشت. یا خواجه‌عبدالله انصاری علی‌رغم انتظاری که از آزادگی ضمیر صوفیه منتظر است، راه وصول به‌حق را در پیروی از ظواهر مذهب حنبلی دانست و در امر به‌معروف و نهی از منکر و مزاحمت اهل حال و اصحاب ذوق حتی تفسیق و تکفیر صوفیه‌ای را که از رعایت ظواهر شرع و بجا آوردن مذهب حنبلی انحراف می‌جسته‌اند از هر محتسب و فقیهی پیشی گرفت[1].

بخشی از لاف‌زنیهای شاعرانهٔ نظامی نیز، برآیند اوضاع اجتماعی است که برای شاعر غیروابسته به دربار و مداح قدرتمندان، جایی وجود ندارد. به‌همین دلیل قدرش شناخته نمی‌شود. بخشی از فریاد نظامی در تعریف و تمجید از خویش ناشی از نداشتن حقوق اجتماعی هنرمند است. از این لاف‌زنیها می‌توان بطور گذرا به موردهای زیر اشاره کرد:

در آغاز جوانی و هنگام سرودن مخزن‌الاسرار خود را ماه نویی می‌بیند که رو به‌کمال است و تبدیل به بدر خواهد شد و خویشتن را نخلی می‌داند بلندبالا که خرمایش درانتها قرار دارد یا دانه‌ای است که خوشه خواهدگشت و یا حوضچه‌ای است که با ریزش آب جویباران بدل به دریا خواهد شد[2].

در لیلی و مجنون اثر خویش و سخن و شعرش را در ردیف اعجاز قرآن معرفی می‌کند:

زین سحر، سحرگهی که دانم مجموعهٔ هفت سبع خوانم

---

۱. ر.ک: بحث در احوال و آثار حافظ/ ۴۶۷-۴۶۸.

۲. آن مه نو را که تو دیدی هلال بدر نهش نام چو گیرد کمال
نخل چو بر پایهٔ بالا رسد دست چنان کش که به خرما رسد
دانه که طرح است فراگوشه‌ای دانه مخوانش چو شود خوشه‌ای
حوضه که دریا شود از آب جوی تا به همان چشم نبینی دروی
(مخزن‌الاسرار، ۱۵/۲-۵).

سحری که چنین حلال باشد منکر شدنش وبال باشد[1]

و در شرفنامه، مقام خود را در بزرگی با شاهان مقایسه می کند و حریفی بر خویشتن نمی‌داند[2]. و بالاخره در اقبالنامه خود را شاعر و سخنوری آسمانی و دیگر شاعران را مقلد خویشتن می‌شناسد:

شنیدم که بالای این سبز فرش خروسی سپید است در زیر عرش
چو او بر زند طبل خود را دوال خروسان دیگر بکوبند بال
همانا که آن مرغ عرشی منم که هر بامدادی نوایی زنم
بر آواز من جمله مرغان شهر بر آرند بانگ اینت گویای دهر[3]

شرح حال مختصر و آثار نظامی

شناسنامه: عموماً نام و نسب او را «الیاس‌بن یوسف‌بن زکی‌بن‌مؤید» ضبط کرده‌اند. تقی‌الدین اوحدی در خلاصة‌الاشعار وزبدة‌الافکار نام و نسبش را «احمد-بن یوسف‌بن‌مؤید» و کنیه‌اش را «ابومحمد» و لقبش را نظام‌الدین آورده است. برخی دیگر از مؤلفان لقب او را جمال‌الدین ضبط کرده‌اند[4]. عوفی در لباب‌الالباب او را «حکیم‌الکامل نظامی گنجه‌ای» نوشته و شرحی دیگر از اسم او نداده است[5].

اما به‌تصریح خود نظامی نامش الیاس‌بن یوسف‌بن زکی‌بن مؤید بوده است:

گر شد پدرم به سنت جد یوسف پسر زکی مؤید...[6]

در عین حال در آثارالبلاد قزوینی کنیهٔ دیگری نیز به‌اسم ابومحمد آورده است و بعید نیست صحیح بوده باشد[7]. همچنین حاجی خلیفه نیز در ذیل خمسه نظامی‌نام کامل نظامی را «جمال‌الدین الیاس بن یوسف‌بن‌مؤیدالگنجوی» دانسته‌است[8].

---

۱. لیلی و مجنون، ۹/۴۰-۱۰.
۲. زشاهان گیتی در این غار ژرف کرا بود چون من حریفی شگرف
که دیده است بر هیچ رنگین گلی ز من عالی ـ آوازه‌تر بلبلی
(شرفنامه، ۶/۴۳-۷).
۳. اقبالنامه، ۲/۲۹-۵.
۴. نظامی گنجوی، نفیسی/۲.
۵. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۷۹۸/۲.
۶. لیلی و مجنون، ۱۳/۴۸
۷ و ۸. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۷۹۹/۲

مؤلفان قدیم عموماً وی را به اسم نظامی مطرزی آورده‌اند. لقب مطرزی در حق نظامی از آن جهت داده شده است که در زمان او یعنی قرن ششم چند نفر شاعر و نویسنده در ایران با تخلص نظامی بوده‌اند. مانند: نظامی عروضی سمرقندی، نظامی‌اثیری نیشابوری و نظامی‌منیری سمرقندی. برای امتیاز از ایشان نظامی‌گنجوی را ملقب به‌مطرزی ساخته‌اند[1].

مادر نظامی به‌تصریح او «رئیسه»نام و از نژاد کرد بوده است:

گر مادر من رئیسهٔ کرد　　　　مادر صفتانه پیش من مرد[2]

اما مرحوم نفیسی‌نام رئیسه‌را برای زن مناسب نمی‌داند و مفهوم بیت مذکور را فقط نشانی از کرد بودن مادر نظامی تلقی می کند[3].

نظامی در لیلی و مجنون از خال خویش به‌نام «خواجه عمر» نیز که در کنار دیگر عزیزانش به‌دیار نیستی شتافته‌اند یاد کرده است:

گر خواجه عمر که خال من بود　　　　خالی شدنش وبال من بود...[4]

ظاهراً پدر و مادر نظامی در زمان کودکی او از این جهان رخت بربسته‌اند و «ریپکا» طرز افکار ظریف وخیالهای باریک شاعر را از این ناحیه بی‌تأثیر نمی‌داند[5].

خاندان نظامی، با توجه به‌اسم مادرش (رئیسهٔ کرد) و عنوان خالویش (خواجه) به‌نظر می‌آید از مسلک اشراف و بزرگان حداقل قبیلهٔ کرد بوده باشند و چون پدر نظامی از عراق به‌گنجه مهاجرت کرده و با مادرش وصلت نموده معلوم می‌شود خاندان پدر نظامی نیز از جهت اعتبار و شرافت قرین خاندان مادریش بوده باشد. بعلاوه توصیفهای نظامی بویژه در خسرو و شیرین و هفت‌گنبد نشان می‌دهد که محیط زندگی خانوادگی نظامی بالاتر از محیط خانواده‌های متوسط بوده است[6].

شبلی نعمانی، بی‌آنکه مرجعی نشان دهد، خانوادهٔ نظامی را از اهل فضل و

---

۱. ر.ک: مجلهٔ ارمغان، ش ۵، فروردین ۱۳۰۳، ۷۷.
۲. لیلی و مجنون، ۶/۴۹.
۳. ر.ک: نظامی گنجوی، نفیسی/۳؛ همچنین آقای دکتر جوینی معتقد هستند کرد به‌معنی روستایی و ساده‌دل در برابر شهری است. و بایستی رئیسهٔ گرد خواند و رئیسه را صفت‌گرد دانست.
۴. لیلی و مجنون، ۱/۵۰.
۵. نظامی شاعر داستانسرا/۲۱.
۶. ر.ک: پیشین، همانجا.

هنر می‌داند. و از برادری به‌نام قوامی مطرزی برای نظامی نام می‌برد که یکی از شاعران آن عصر بوده است[1]. داشتن چنین برادری را مرحوم وحید رد کرده است[2].

اما نظامی با آنکه سه همسر برگزیده است ظاهراً بیش از یک فرزند پسر نداشته است. نام او محمد بوده است. شاعر چندجا از او یاد کرده است. از جمله در پایان خسرو و شیرین که هفت‌ساله بوده و در سرودن لیلی و مجنون که به‌چهارده سالگی رسیده و در آغاز هفت‌پیکر که در حدود هجده یا نوزده سال داشته است در ضمن اشعاری از او یاد کرده و به‌نصیحتش پرداخته است. ولی ظاهراً با بزرگتر شدن، باب میل شاعر از آب در نیامده و موجب دلتنگی او شده است. چنانکه در «شرفنامه» از او یاد نکرده و در اقبالنامه چند بیت زیر احتمالاً اشاره به‌نارضایتی‌اش به‌محمد بوده باشد:

نه بیگانه گر هست فرزند و زن — چوهم‌جامه‌گردد شود جامه‌کن
چو شد جامه بر قد فرزند راست — نباید دگر مهر فرزند خواست[3]

نظامی سه زن داشته است که هر کدام را پس از مرگ دیگری برگزیده است. از همه بیشتر به آفاق‌نامی[4] که حکمران دربند به‌عنوان کنیزی بدو بخشیده بوده است علاقه‌مند بوده و به‌تصریح در خسرو و شیرین از او یاد می کند و سرنوشت شیرین را مشابه غمهای خود و همسرش می‌داند:

سبک‌رو چون‌بت قبچاق من‌بود — گمان افتاد کافاق من بود[5]

در اقبالنامه به مرگ دو همسر دیگرش نیز اشاره‌ای دارد:

مرا طالعی طرفه هست از سخن — که چون نو کنم داستان کهن
در آن عید کان شکرافشان کنم — عروسی شکر خنده قربان کنم
چو حلوای «شیرین» همی ساختم — ز حلوا گری خانه پرداختم
چو بر گنج لیلی کشیدم حصار — دگر گوهری کردم آنجا نثار

---

۱. شعرالعجم، ج ۱/۲۲۷.
۲. ر.ک: گنجینهٔ گنجوی.
۳. اقبالنامه.
۴. مرحوم نفیسی از آن‌جهت که آفاق نام معمول زن در آن عصر نبوده، این نظر را رد می کند. ر.ک: نظامی/۱۲.
۵. خسرو و شیرین، ۳/۴۳۰.

کنون نیز چون شد عروسی بسر | به رضوان سپردم عروسی دگر
ندانم که با داغ چندین عروس | چگونه کنم قصهٔ روم و روس[1]

از این بیتها روشن می‌شود نظامی هنگام سرودن خسرو و شیرین و لیلی و مجنون و اقبالنامه زنان خویش را از دست داده است[2].

تولد نظامی را ریپکا و برتلس ۵۳۰[3]، شبلی[4]، مرحوم معین[5]، و وحید[6] ۵۳۳ ه.ق و روانشاد نفیسی[7] ۵۴۰ می‌دانند و در مجموع مابین ۵۳۳ و ۵۴۴ ه.ق اختلاف نظر است[8]. اما شورویها سنگ قبری که بر گور او نهاده‌اند تاریخ ۵۳۰ را تاریخ تولد ذکر کرده‌اند[9].

در تاریخ وفات او مابین ۵۷۶-۶۱۴ ه.ق اختلاف رأی هست[10]. و شورویها در همان سنگ قبر ۵۹۹ را حک کرده‌اند.

محل تولد او گنجه است و انتساب تفرش، قم و یا روستای «تا» در تفرش از ناحیهٔ اکثر پژوهشگران رد شده است[11].

اقامتگاه دایمی نظامی، شهر گنجه بوده است و در تمام عمر جز یک سفر کوتاه به‌هیچ‌جا مسافرت نکرده است. این سفر کوتاه بنابه درخواست قزل‌ارسلان، برادر نصرت‌الدین محمد جهان پهلوان انجام گرفته است. نظامی خسرو و شیرین را به‌نام محمدجهان پهلوان تصنیف کرده بود ولی اجل به‌پادشاه مهلت نداد تا اثر را ببیند و برادرش قزل‌ارسلان تعهدات برادر را عملی ساخت. طول این سفر پیش از سی فرسخ نبوده است. نظامی در خسرو و شیرین بدان اشاره دارد و ماجرای دیدار با شاه را بیان کرده است[12].

---

۱. اقبالنامه.
۲. ر.ک: نظامی، نفیسی/۱۳.
۳ و ۴ و ۶ و ۷. نظامی، نفیسی /۵.
۵. تحلیل هفت پیکر /سه.
۸. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/ ۸۰۰.
۹. نظامی، نفیسی /۵.
۱۰. تحلیل هفت پیکر /سه و تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/ ۸۰۰-۸۰۱.
۱۱. ر.ک: نظامی، نفیسی/ ۶-۷.
۱۲. ر.ک: خسرو و شیرین /. ۴۵-۴۵۶.

نظامی گرچه گاهی شهر خویش گنجه را انتقاد کرده و آن را شهر بند (زندان) و بیغوله نامیده[1]، یا گنجه را انگلی دانسته است که به‌گریبان او گره خورده است و آرزومند عراق عجم شده است[2]، با وجود این می‌توان او را از زمرهٔ کسانی دانست که به‌شدت وابستهٔ زادگاه خویشند، چنانکه در شرفنامه هنگام بازگشت اسکندر از چین به‌صوب وطن، علاقه‌مندی خود را به‌زادگاهش نشان می‌دهد. در اینجا می‌گوید سفر چیز خوبی است، زیرا انسان، نادیده را می‌بیند و از آرایش هر کشوری با خبر می‌شود. و اصولاً سفر برای جهانگرد در مجموع لذتبخش است. لیکن سرانجام ملاحظه می‌شود که آدمی در شهر خویش شهریارست و در جاهای دیگر غریب. بنابراین در شهر خویش همراه خسان و فرومایگان ماندن بسی از شهریاری در شهر دیگران ارجمندتر است. کما اینکه اسکندر نیز با تمام پیروزی در تصاحب جهان پیوسته در اندیشهٔ خانهٔ خود بود[3].

مشرب و مسلک نظامی

نظامی مسلمان معتقدی است و از اشعار او کاملاً روشن است که سنی‌مسلک است ولی روشن نیست که پیرو کدامیک از مذاهب اهل سنت می‌باشد[4]. ایمان و اعتقاد او به رسالت نبی اکرم(ص) و خلافت خلفای راشدین به‌طریق سنیان کاملاً مشهود است[5]. بعلاوه تمام آثار او با نام و ذکر و نیایش و ستایش پروردگار آغاز شده است که مسلمانی او را نشان می‌دهد.

---

۱. چرا گشتی در این بیغوله پابست / چنین نقد عراقی بر کف دست
رکاب از شهر بند گنجه بگشای / عنان شیرداری پنجه بگشای
(خسرو و شیرین، ۳۷/۹-۱۰)

۲. گنجه گره کرده گریبان من / بی گرهی گنج عراق آن من
(مخزن‌الاسرار، ۱/۱۸۰)

۳. ر. ک: شرفنامه /۴۱۸-۴۱۹.

۴. ولی از آنجا که مقام علم و فضل علی(ع) را مقدم بر دیگران دانسته با مسلک شافعیان تطبیق می کند.

۵. ر. ک: خسرو و شیرین/ ۱۰-۱۲، مخزن‌الاسرار/ ۱۲-۳۰، لیلی و مجنون/ ۸-۱۶، اقبالنامه/ ۷-۱۰، شرفنامه/ ۱۴-۲۵ و هفت پیکر/ ۶-۱۴؛ برخی وی را شیعی نیز دانسته‌اند ولی درست نیست. ر. ک نظامی شاعر داستانسرا/ ۵۰-۵۴.

اعتقاد به‌روش اهل‌سنت بطورطبیعی شاعر را از نظر اصول بسوی فکر اشعریان سوق می‌دهد. نکته‌های فراوانی از شعر او قابل استنباط است که او را اشعری‌مسلک می‌نماید. از این قبیل‌است موافقت او به‌رؤیت خداوند به‌شرط تنزیه‌از زمان و مکان و مقابله، چنانکه پیامبر(ص) در شب معراج بدان حصول یافت:

دید خدا را و خدا دید نیست — مطلق از آنجا که پسندید نیست
کوری آنکس که به‌دیده نگفت — دیدنش از دیده نباید نهفت
بلکه بدین چشم سراین چشم سر[1] — دید پیمبر نه به چشمی دگر

نکتهٔ دوم تبعیت از اشعریان است در موضوع جبر و اختیارکه بنابر اصول آنان راه جبر را در موضوع خیر و شر برگزیده است:

که با عدل تو باشد هم ترازو — ندارد فعل من آن زور بازو
اگر بنوازیم بر جای‌خویش است[2] — بلی از فعل من‌فضل تو بیش‌است

علاوه بر این شاهدها، دیدگاه اشعری او در باب افکار حکمی‌اش در آثار پراکنده است، که ما در بخش حکمت نظامی بدان اشاره خواهیم کرد.

اما برخی از محققان او را عارف و صوفی دانسته‌اند. ظاهراً این انتساب از دولتشاه سمرقندی‌در تذکرة‌الشعرا برخاسته است. صاحب تذکره، نظامی را پیرو طریقهٔ اخی فرج زنجانی دانسته است که‌از مشاهیرمشایخ صوفیه در قرن‌ششم بوده و به‌گفتهٔ مؤلف هفت اقلیم در ۵۰۷ درگذشته و چون قبر وی‌در زنجان تا زمان‌حمدالله مستوفی معروف بوده احتمال می‌رود که همیشه ساکن زنجان بوده باشد. به‌دو دلیل نظامی نمی‌توانسته است پیرو این شخص بوده باشد. اول آنکه نظامی‌هنگام درگذشت اخی فرج هفده سال بیشتر نداشته و دور می‌نماید که جوان هفده ساله در طریقهٔ تصوف درآمده وجزو اصحاب و مریدان کسی واقع شده باشد. دوم نظامی جزیک سفر سی‌فرسخی مسافرتی نکرده است تاچه رسد مسافرت به‌زنجان. بعلاوه بسیار نادر است که نظامی مرشدی داشته است و از آن یاد نکرده است[3].

بعلاوه باید توجه داشت که شاعران صوفی‌مسلکی مانند سنایی، عطار و

---

۱. مخزن‌الاسرار، ۱۹/۱-۳ همچنین ر. ک: لیلی و مجنون، ۱۵/۱-۳ و خسرو و شیرین، ۱۷/۳ و شرفنامه، ۷/۲۳ و ۲۴/۱-۲ و هفت پیکر، ۱۳/۱۱-۱۳.

۲. خسرو و شیرین، ۱۰/۱-۲ همچنین ر. ک: شرفنامه، ۱۲/۴-۵.

۳. نظامی، نفیسی/. ۲۰-۲۱.

مولانا در زندگی راه و روش و سیر و سلوک خاصی داشته‌اند و آثارشان نیز بیشتر در زمینه‌های تصوف و مسائل عرفانی دور می‌زند و ازاین جهت عنایتشان به‌لفظ کم و معنای زیاد است و در بسیار موارد لفظ را خدای معنا کرده‌اند. و این ویژگی در اشعار نظامی کمتر مشهود است[1]. همچنین طرز زندگی ریاضت‌آمیز و عزلت‌جویانهٔ نظامی با طریقهٔ «اخیها» که اهل خدمت و صحبت بوده‌اند موافق به‌نظر نمی‌رسد. بعلاوه سکوت نظامی در باب عدم معرفی روحانی خویش در نزد شاعران صوفی‌مسلک کم معهود است[2].

اما گوشه‌گیری و اعتکاف شاعر ارتباطی به‌صوفیگری او و یا چله‌نشینی به‌طریق آنان ندارد. بلکه ناشی از تدین خاص اوست که به‌مناسبت جنگها و منازعه‌های موجود در دوران حیاتش، دوستی بر مردم را در گوشه‌گیری از اجتماع فاسد جسته و یافته است[3]. و این حرکت دستاویز برای اثبات صوفیگری شاعر نمی‌تواند باشد.

بدین ترتیب برخی نکته‌های نزدیک به‌سخنان و معتقدات اهل تذکیر را در نزد نظامی، تنها می‌توان به‌تأثیر نفوذ مشرب عرفان و تصوف که در قرن ششم دورهٔ اعتلای خود رامی‌گذرانید حمل کرد و نه به‌اعتقاد قلبی او بدین مشرب، شاید اعتقاد، تمجید و تعریف از اعتکاف برای نظامی وسیله‌ای بوده است تا بتواند از حضور درنزد شاهان و دربارها دوری جوید.

بنابراین با توجه به‌نگرش فلسفی‌وار نظامی به‌جهان هستی بهتر است او را حکیم بنامیم تا عارف. چرا که اندیشهٔ حکیم‌وار او نسبت به‌خلقت، زندگانی و رابطهٔ انسان و خالق بیشتر چهرهٔ او را حکیم می‌نماید تا صوفی.

شخصیت نظامی

نظامی در وهلهٔ نخست مردی است با تقوی، پای‌بند به اصول اسلامی، زهد-پیشه وگوشه‌نشین. وگوشه‌نشینی خود حاصلی است از معتقدات نخستین وی. زیرا با توجه به‌اوضاع اجتماعی عصر وی، او چاره‌ای جز گوشه‌نشینی نداشته است تا

---

۱. ر.ک: نظامی شاعر داستانسرا/ ۴۹.

۲. با کاروان اندیشه/ ۱۷.

۳. نظامی الگنجوی، شاعرالفضیله/ ۱۳۰.

خویشتن را به‌فساد زمانه و اهل زمان نیالاید. با وجود گوشه‌نشینی گلایه‌های متعدد وی از همکاران، مردم، اهل زمان وحسودان، حاکی از آن است که از تنگ‌نظریهای عصر مصون نبوده است.

می‌گوید: «دنیا پر از جویندگان است. عده‌ای دریا را می‌کاوند و گروهی در پی دُرّ و مرواریدند. اما کمتر کسی در این روزگار دیده می‌شود که میل‌اش بسوی جستجوی آموزگار باشد. بنابراین شاعر که اهل دریا و در نیست و اهل سخن و معرفت است، چون شنونده‌ای نمی‌یابد سعی می‌کند از دوستان ببرد و به‌تماشای باغ و بوستان شعر خویش بسنده کند»[1].

از سوی دیگر نظامی، شاعری است که به‌ارزش کار خویش واقف است. کلام منظوم را نه‌تنها برتر از نثر می‌داند، بلکه شاعر واقعی را در ردیف سایهٔ پیامبر و در مرتبهٔ پس از انبیاء می‌گذارد. معتقدات کلام منظوم پر ازحکمت، سخنی ساده نیست بلکه پاره‌ای از روح شاعر است که در قالب کلام شکل می‌گیرد. گاهی این کلام حکمت‌آمیز را شاعرانی یافت می‌شوند که به‌یک دو قرص نان می‌فروشند و کم ارج‌اش می‌کنند، اما شاعران واقعی، والیان سرزمین معنی‌اند»[2].

با چنین مسئولیتی شاعرانه در برابر ارزش سخن است که نظامی کار خود را در تصنیف آثار، به‌جان کندن تعبیر می‌کند. وی همچو معدنچی که زمین را می‌کند تا گوهر به کف آرد، ضمیر باطن را می‌کاود تا در سخن بدست آورد. و این مشغلهٔ فکری چیزی است که تا زمانیکه سر بر بالین خواب گذارد با اوست، و چون بامداد برمی‌خیزد بدان می‌اندیشد:

چو صبح از دم گرگ بر زد زبان ... به خفتن در آمد سگ پاسبان
خروس غنوده فرو کوفت بال ... دهل‌زن بزد بر تبیره دوال
من از خواب آسوده برخاستم ... به جوهر کشی خاطر آراستم
طلبکار گوهر که کانی کند ... به پندار امید جانی کند
به‌خوناب لعلی که آرد به‌چنگ ... ستیزه کند با دل خاره سنگ
چه پنداری ای مرد آسان نیوش ... که آسان پر از در توان کرد گوش[3]

---

۱. ر. ک: شرفنامه، ۱۴۰/۳-۱۰.
۲. ر. ک: مخزن‌الاسرار/. ۴۰-۴۱.
۳. شرفنامه؛ ۹۴/۸-۱۳.

در جای دیگر، مفهوم جان‌کندن را با جان سفتن تکرار کرده است و تحمل رنج وافر را در جهت ابداع هنری که لازمه‌اش گوشه‌گیری و در به روی خود بستن است بار دیگر به‌زبان آورده است:

نشینم چو سیمرغ در گوشه‌ای — دهم گوش را از دهن توشه‌ای
... در خانه را چون سپهر بلند — زدم بر جهان قفل و بر خلق بند
... به‌صدرنج دل یک نفس‌می‌زنم — بدان تا نخسبم جرس می‌زنم
... ز مهر کسان روی بر تافتم — کس خویش هم خویش را یافتم
...سخن‌گفتن بکر، جان سفتن است — نه هر کس سزای سخن‌گفتن است[1]

طبیعی است عصری که در آن کار با ارزش هنرمند کنار شاعران مداح در حاشیه باقی می‌ماند شاعر چاره‌ای جز گوشه‌گیری ندارد. اما از سوی دیگر هرچند گوهر را پوشیده نگهدارند بازهم‌در فرصتی مقتضی درخشندگی خود را به نمایش می‌گذارد و چشمان راخیره می کند. طرز کار، قدرت ابداع و زیبایی کلام‌نظامی چیزی نیست که با گوشه‌گیری هنرمند درپردهٔ استتار ابدی باقی بماند. آغاز کار حسودان و کم‌مایگان و هنرمندان خودفروخته از این مقطع آغاز می‌شود. شکایت نظامی از همکاران — احتمالاً — و یا هر کس‌دیگر نیز در همین راستاست، گرچه این کم‌مایه‌ها از طبع و شیوهٔ نظامی می‌دزدند ولی خود او را قبول ندارند.

شاعر در مقابل این سارقان کاری نمی‌تواند بکند جز آنکه خود را بدین دلخوش سازد که طبع او دریاست و به‌قطره قطره دزدیدن چیزی از آن کم نمی‌شود[2]. و آنقدر مقام‌شعر خود را والا می‌داند که با خوشه‌چینی دیگران از میدان معرفتش واهمه‌ای بر خود راه نمی‌دهد[3].

---

۱. شرفنامه، ۳/۴۵ و ۵ و ۹۸. ۱ و ۸/۴۷.

۲. کجا قطره تا دربه دریا برد — خرآرد وزین بصره خرما برد
(اقبالنامه، ۳/۱۹).

۳. همه خوشه‌چین‌اند و من دانه‌کار — همه خانه‌پرداز و من خانه‌دار
برین چارسو چون نهم دستگاه — که ایمن نباشم ز دزدان راه
که دارد دکانی دراین چارسو — که رخنه ندارد زبسیار سو
چو دریا چرا ترسم از قطره دزد — که ابرم دهد بیش از این دستمزد
(شرفنامه، ۲۹/۳-۶)

ولی دلخوشی نظامی از این سخنها مانع از ناآرامی او از حسودان نیست. زیرا به‌هنگام پیری نیز از ناحیهٔ حسودان احساس خطر می کند. خطاب به‌فرزندش درهفت‌پیکر می‌گوید: «اکنون پیر شده‌ام وگرچه طبعم از سایهٔ حسودان درخطر است ولی دانشوران می‌دانند که فضل و هنربرسرم سایبان‌است. با وجود این حسود همچون گرگی است که به دنبال بره افتاده است. متأسفانه هر جا که می‌نگرم و ظاهراً آنجا را مأمن تلقی می کنم، می‌بینم در پیش دوست و در پس دشمن‌اند. سپس با درماندگی می‌افزاید: در این میانه پس آدم روی به که آورد؟[1]

روی خود درکه آورم به‌سلام — چون قفا دوستند مشتی خام»[2]

همین دلچرکینی‌هاست که گاهی او را از کارش ناراضی می کند. در توصیه‌ای به‌فرزندش محمد می‌گوید: شغلی مناسب حال انتخاب کن، اما شاعر نباش. آگاهی علمی سودمندتر از شاعری است. و بهتر که طبیب شوی[3].

با وجود محیط فاسد و نگرانیهای عمیق نظامی از کم‌مایگان و حسودان، وی معتقداست که شاعرخوب برای‌پول شعر نمی‌گوید. این نکته از انتقاد نظامی نسبت به سخن‌گویان مزدبگیر و دغل که شعر را به‌خاطر «سیم» می‌سرایند روشن می‌شود. وی آنان را عاشقان و مردگان زر می‌نامد. می‌گوید ظاهراً مقامشان والاست ولی همانان از همه‌کس پست‌ترند؛ زیرا باعث سقوط ارزش سخن می‌شوند. چنین اشخاصی نمی‌دانند هر آنکه لباس زرین هدیه شدهٔ شاهان پوشید عاقبت نصیب و غذای‌شمشیر آنان نیز شد. از این جاست که وی پیشنهاد می کند شاعر اول در علم شرع کامل شود سپس شعر بگوید تا به‌گمراهی نیفتد[4].

چنین سخنی از شاعری که سخن را کلید گنجینهٔ حکمت می‌داند انتظارمی‌رود. درعصر مدیحه‌سراییها کار نظامی در شاعری مایهٔ حیثیت شعر شده‌است[5]. او می‌گوید شعر خوب به‌دست او مایهٔ رهایی آن از میخانه‌ها و فسق و فجور شده و حالت قدسی

---

۱. ر.ک: هفت پیکر/۵۴-۵۵.
۲. پیشین، ۴/۵۵.
۳. ر.ک: لیلی و مجنون/ ۴۶-۴۷.
۴. ر.ک: مخزن‌الاسرار/ ۴۲-۴۳.
۵. آنچه او هم نوست هم کهن است — سخن است و در این سخن، سخن است
(هفت پیکر، ۱/۳۶)

و زهد بر خود گرفته است[1].

نظامی در جای دیگری هم اشاره دارد که مایهٔ کار او نه زر بلکه عشق است. در شرفنامه گوید: «اگر من برای زر مانند دیگران این کتاب را نساخته‌ام، و عشق سخن مرا به‌سخن‌سنجی وادار کرده است، و در طلب زر نیستم چندان شگفت نیست. زیرا در عالم عشق مانند من ترک کنندهٔ زر و سیم فراوانند»[2].

از همین جاست که ویژگی شخصیت نظامی، یعنی مناعت طبع او آشکار می‌شود. و درست بر عکس شاعران مداح که عاشق ملاقات با شاه‌اند، و حضور در دربار شاهان را افتخاری عظیم بر خود می‌دانند، وی پیوسته از حضور در محضر شاهان خود را معذور نشان داده و به بهانه‌ای از دیدارها دوری جسته‌است. همو در اتحاف اقبالنامه به‌ملک عزالدین مؤدبانه از حضور در دربار پوزش می‌طلبد. می‌گوید «با این گل من (خردنامه - اقبالنامه) که شبچراغ ایوان تست مجلسی از من برپا ساز و مرا که از باده‌نوشی معذورم بدانجا دعوت مکن:

به‌این گل که ریحان باغ من است	در ایوان تو شبچراغ من است
بر آرای مجلس برافروز جام	که‌جلاب پخته‌ست درخون‌خام
تو می خور بهانه ز در دور دار	مرا لب به مهرست معذور دار[3]

فقط یک‌بار طغرل‌شاه یا به‌اعتباری دیگر قزلشاه[4] که بر حوالی گنجه (سی فرسخی آن) رسیده بوده است، درخواست دیدار نظامی را می کند که نظامی بناچار امتثال فرمان می کند. بنابه اظهار نظامی، شاه هنگام ملاقات دستور می‌دهد بساط میگساری را برچینند و رقاصان و کنیزکان را از حضور مرخص می کند و یک روز تا شام از جام سخن و بیان شاعر لذت می‌برد[5]. نظامی لحظهٔ ورود خود را چنین تصویر می کند:

درون رفتم تنی لرزنده چون بید	چو ذره کو گراید سوی خورشید

---

۱. ر.ک: مخزن‌الاسرار/ ۴۴.

۲. ر.ک: شرفنامه، ۵۲۷/ ۶-۷.

۳. اقبالنامه، ۳۵. /۱-۱۲.

۴. در اینکه داعی قزلشاه بوده است یا طغرل اختلاف نظر است. مرحوم وحید طغرل‌شاه می‌داند. ر.ک: خسرو و شیرین/ ۴۴۹، حاشیهٔ ۲.

۵. ر.ک: پیشین / ۴۴۹-۴۵۲.

سر خود همچنان برگردن خویش سرافکنده فکنده هر دو در پیش[1]

آنگاه سعی می کند پای سلطان را ببوسد ولی سلطان اجازه نمی‌دهد و در برش می‌گیرد و اجازه نشستن می‌دهد. در این لحظه نظامی انگار دو عالم را در آغوش می‌گیرد[2].

در همین ملاقات، سلطان به‌پاس سرودن خسرو و شیرین دهی به‌نام «حمدونیان» را به‌نظامی می‌بخشد. ازسخن شاعر چنین برمی‌آید که‌این ده درآمدی‌نداشته و خورده کشت و زرعی که به‌عمل می‌آمده «ابخازیان» غارتش می کرده‌اند. و در مجموع، این تحفه نیز از ناحیهٔ حسودان تبدیل به‌آلت مسخره شده بوده است. نظامی بیچاره که از این ده سودی نمی‌برده و می‌دیده سخن حسودان نیز احتمالاً برای او دردسرآفرین خواهد شد، برای جلوگیری از گرفتاری احتمالی‌می گفته است: «حسودان به‌جای توجه به‌محصول حمدونیان باید بهشتهای سخن وی را بنگرند، و به‌جای خوشه‌های محصول ده، خوشه‌های سخن او را ببینند و مال حلالی را که از آن ده دریافت می کند. سپس اضافه می کند: شاه تصمیم داشت ده روستا بدو ببخشد ولی چون قناعت‌پیشگی نظامی را می‌دانست ولایت درخور او بخشید»[3].

ویژگی دیگر نظامی، در دوری جستن وی از صحنه‌های لهو و لعب و میگساری است. این نکته، هم از اعتذار او از حضور در دربار ملک عزالدین و هم از ملاقاتش با طغرل روشن شد. اما از آنجا که وی صحنه‌های فراوانی از میگساری اشخاص داستانی را بدقت تصویر کرده است، برای رفع سوءتفاهم خوانندگان، به تصریح دوبار مراد خویش را از لفظ می ارائه کرده و خویشتن را در تمامی عمر ازمیگساری بری دانسته است. می گوید:

بیا ساقی از خنب دهقان پیر میئی درقدح ریز چون شهد و شیر
نه آن می که آمد به مذهب حرام میئی کاصل مذهب بدو شد تمام[4]

همچنین جای دیگر می‌گوید: وقتی سر قبر من آمدی:

---

۱. خسرو و شیرین، ۴۵۲/۱۶-۱۷.

۲. پیشین، ۴۵۳/۳.

۳. ر. ک: خسرو و شیرین، ۴۵۴-۴۵۸.

۴. شرفنامه، ۷۵/۹-۱۰.

چو آنجا رسی می در افکن به‌جام	سوی خوابگاه نظامی خرام
نپنداری ای خضر پیروز پی	که از می مرا هست مقصود می
از آن می همه بیخودی خواستم	بدان بیخودی مجلس آراستم
مرا ساقی از وعدهٔ ایزدیست	صبوع از خرابی می از بیخودیست
و گرنه به یزدان که تا بوده‌ام	به می دامن لب نیالوده‌ام
گر از «می» شدم هرگز آلوده کام	حلال خدایست بر من حرام[1]

نظامی علاوه بر خلوت‌گزینی، سکوت و آرامش شب را بسیار دوست می‌دارد. بارها از مزایای آن سخن گفته است. و از اشاره‌هایش به‌نظر چنین می‌رسد که اکثر تصنیفهای‌خویش را در شب می‌سازد. مثلاً در مخزن‌الاسرار پس از وصف مفصل غروب خورشید از گسترش شب‌و آرامش حضور که موجب بلبل‌شدن طبع‌نظامی در باغ معنی می‌شود سخن می‌گوید:

چون سپر انداختن آفتاب	گشت زمین را سپرافکن بر آب
...طفل‌شب‌آهیخت‌چو در دایه دست	زنگلهٔ روز فراپاش بست
... من به‌چنین شب که چراغی‌نداشت	بلبل آن روضه که باغی نداشت
خون جگر با سخن آمیختم	آتش از آب جگر انگیختم[2]

در شرفنامه نیز می‌گوید: هنگامیکه طبیعت به‌خواب کامل فرو رفته است و مردم غنوده‌اند و سر و صدای روزفرو خفته است، او کار سرودن را پی می‌گیرد:

شبی چون سحر زیور آراسته	به چندین دعای سحر خواسته
ز مهتاب روشن جهان تابناک	برون ریخته نافه از ناف خاک
تهی گشته بازار خاک از خروش	زبانگ جرسها بر آسوده گوش ...[3]

نکتهٔ قابل توجه دیگر حالات روحی شاعر است به‌هنگام پیری. نظامی هرگز جوانی را فراموش نمی‌کند. بویژه آن زمان که «تن خمیده‌گشته، رخسار سرخ به زردی گراییده، پای تیزرو کند شده، موها سپید گشته و نشاط رخت بربسته است و حتی میل، به‌خواب ابدی و سفر بسوی جهان باقی است، نه‌گوش حوصلهٔ شنیدن

---

۱. شرفنامه، ۳۸/۱-۶.

۲. مخزن‌الاسرار، ۴۵/۱۰ و ۴/۴۶ و ۴۷/۱-۲.

۳. شرفنامه، ۲۶/۱-۳.

آواز و نه سر میل به‌لهو دارد[1]، نظامی به‌حسرت جوانی می‌نشیند. در نیمه‌های کار سرودن اقبالنامه یکدفعه متوجه می‌شود که خیلی پیر شده است و از روی زرد خویش متأثر می‌شود و این تأسف خواب را از دیدگان وی می‌برد و بر جوانی از دست رفته تأسف می‌خورد[2]. در این سن و سال، هر بهار، حضورش موجب دلتنگی اوست. زیرا جوانی طبیعت جوانی او را یادآور می‌شود. می‌گوید: خوشا ایام بهار، گلهای دمیده، صراحی می و چنگی که آن ترک زیباروی می‌نواخت[3]. درهمین‌جاست که می‌سراید:

دلم باز طوطی ـ نهاد آمده است — که هندوستانش به‌یاد آمده است[4]

نگاه نظامی به‌دوران پیری، بسی ملال‌آور است. او زندگی را در جوانی می‌داند و عدم آن را عدم زندگی تلقی می کند.

جوانی شد و زندگانی نماند — جهان گو ممان چون جوانی نماند
جوانی بود خوبی آدمی — چو خوبی رود کی بود خرمی[5]

آرزو می کند بار دیگر جوان گردد و عمری نو به‌شادی بگذراند.

به آسودگی عمر نو کردمی — جهان را به شادی گرو کردمی[6]

حسرت نظامی برای بازگشت به‌جوانی را بر چه چیزی بایستی حمل کرد؟ آیا او در دوران پیری به‌علت نارضایتی از تنها فرزند به ملال دچار شده است؟ یا آنکه زنهای خویش را یکی پس از دیگری از دست داده و اکنون در ایام پیری سرپرستی که مواظب حال او باشد در خانه نمی‌بیند؟ یا آنکه متأسف است جوانی خویش را به‌طریق پیران سپری کرده و در آن ایام به‌نشاط روزگار نگذرانده است؟ و حال که پیر شده امکان جوانی نیست. می گوید:

به روز جوانی و نوزادگی — زدم لاف پیری و افتادگی
کنون گر به غم شادمانی کنم — به پیرانه‌سر چون جوانی کنم
چو پوسیده چوبی که در کنج باغ — فروزنده باشد به‌شب چون چراغ

---

۱. شرفنامه/۳۴.
۲. اقبالنامه/۱۶۵-۱۶۶.
۳. پیشین/۱۹۹.
۴. اقبالنامه، ۱۵/۱۹۹.
۵. شرفنامه، ۱۲/۳۳-۱۳.
۶. پیشین، ۳/۳۶.

شب افروز کرمی که تابد ز دور ز بی‌نوری شب زند لاف نور[1]

هر چه هست، ما نظامی را در دوران پیریش بسیار ناراضی و از نظر روحی بسیار ملول می‌بینیم[2]. توصیه نظامی بر اینست که قدر جوانی را باید دانست و آن را به‌غفلت سپری نکرد[3]. در عین حال این نکته را نیز گوشزد می کند، با آنکه جوانی عین شاخهٔ باطراوت و پیری همچو هیزم خشکی است مناسب سوختن، چون در طبیعت بقا و جاودانگی برای هیچ‌چیز از جمله جوانی نیست بایست بیدار و هشیار بود[4].

ویژگی دیگر شخصیت نظامی، عفت قلم و بیان و در مجموع محجوب بودن اوست. اولاً وی معتقد به‌داشتن یک همسر است نه زیاد:

از آن مختلف رنگ شد روزگار که دارد پدر هفت و مادر چهار

چویک‌رنگ خواهی که باشد پسر چو دل باش یک‌مادر و یک پدر[5]

و این اعتقاد را خود نظامی عمل کرده است و هرگز دو زن در کنار هم نداشته است. در ثانی جز مخزن‌الاسرار، بقیهٔ آثار نظامی صحنه‌های عاشقانهٔ فراوانی دارد. اما هرگز زبان و قلم را به‌ایجاد صحنه‌های رکیک سوق نداده است و در چنین مقاطعی نظیر ملاقات خسروپرویز با شکر اسپهانی و شیرین، یا اسکندر با کنیزکان مختلفی که بدو هدیه شده، یا حضور بهرام گور در هفت‌گنبدها با کنیزکان خود، از حدود نزاکت و اخلاق خارج نشده است. «گویی خواسته است کراهت داستان ویس و رامین را که مغایر با عظمت اخلاقی ایرانی است بزداید. همانگونه که پس از بوجودآمدن آثار نظامی، ویس و رامین برای همیشه از صحنه ادبیات ایران به فراموشی سپرده شده است[6].

---

۱. شرفنامه، ۹/۳۵-۱۰ و ۱/۳۶-۲.

۲. شاید هم از آن جهت که جوانی خود را صرف شاعری کرده است و دنبال رشته‌های دیگری مانند پزشکی نرفته متأسف می‌باشد. نباید فراموش کرد که به‌فرزندش انتخاب پیشهٔ پزشکی را توصیه و از شاعری برحذر کرده است. (ر.ک: ص ۴۱ همین رساله)

۳. ر.ک: مخزن‌الاسرار، ۸/۹۵.

۴. ر.ک: مخزن‌الاسرار، ۹۳-۹۷.

۵. اقبالنامه، ۴/۵۹-۵.

۶. گنجینهٔ گنجوی /۴۶.

بدین‌ترتیب می‌توان نظامی را از نظر ویژگیهای اخلاقی، شاعری پرکار، صبور، باعفت، گوشه‌گیر، قانع، بانزاکت، باگذشت، مثبت، علاقه‌مند به‌شهر و دیار، قوم و خویش، خانه و خانواده، گریزان از جنجال و دربار و زندگی اشرافی دانست. به‌قول ادواردبراون «کوتاه سخن آنکه، او را باید ترکیبی دانست از یک نبوغ عالی و شخصیت معصوم»[1].

مقام شاعری نظامی و آثارش

اگر در نقد شاعران از اصل «موازنه» که به‌هرحال بر پایه تعصب و هوی قرار دارد[2] بگذریم و مانند مرحوم وحید در این موازنه، نظامی را بر همه شاعران بزرگ برتر نگیریم[3]، انصاف حکم می کند وی را در ردیف شاعران ممتاز و بزرگ ایران قلمداد کنیم. بواقع «نظامی از شاعرانی است که بی‌شک باید او را در شمار ارکان شعر فارسی و از استادان مسلم این زبان دانست. وی از آن سخنگویانی است که مانند فردوسی و سعدی توانست به ایجاد و یا تکمیل سبک و روش خاصی توفیق یابد»[4].

نیروی تخیل شگفت‌آور نظامی، در تصویر صحنه‌ها، بکارگیری کلمه‌ها و لفظها در کمال زیبایی و آوردن تشبیهات و استعارات قوی فوق‌العاده است. نزدیک به پانصد مورد ترکیبات کنایی[5] در آثار نظامی آمده است که قدرت ترکیب‌سازی، ایجاز و تسلط بر واژگان را نشان می‌دهد. «نظامی در انتخاب الفاظ و کلمات مناسب و ایجاد ترکیبات خاص تازه، و ابداع و اختراع معانی و مضامین نو و دلپسند در هر مورد، و تصویر جزئیات و نیروی تخیل و دقت در وصف و ایجاد مناظر رائع و ریزه‌کاری در توصیف طبیعت و اشخاص و احوال و بکاربردن تشبیهات و استعارات مطبوع و نو، درشمار کسانی است که بعد از خود نظیری نیافته است[6].

---

۱. **تاریخ ادبیات ایران**، ج از فردوسی، تاسعدی / ۹۴.

۲. ر.ک: **نقدادبی**، ج ۱ / ۱۱۹.

۳. ر. ک: **گنجینهٔ گنجوی** و علاقهٔ وافر شبلی نعمانی نیز درشعرالعجم از همین مقوله است.

۴. **تاریخ ادبیات درایران**، ج ۲ / ۸۰۷.

۵. این ترکیبها در پایان **گنجینهٔ گنجوی** آمده است.

۶. **تاریخ ادبیات در ایران**، ج ۲ / ۸۰۸.

هرمان اته نیز لطافت بیان، همچنین عظمت و مهارت نظامی را در وصف طبیعت، استاد سخن‌پرداز دانسته و وی را استاد رمانتیک نیز لقب داده است[1].

شبلی نیز نظامی را از جهت جامعیت در انواع شعر، نیروی سخن در قدرت تشبیه و استعاره‌های بدیع و توصیف و سلیس و روان بودن کلام، و ابتکار در نظم و ترتیب حکایات ستایش بی‌اندازه کرده است[2].

اما امتیاز بزرگ نظامی در شعر، داستانسرایی اوست. گرچه پیش از وی این امر سابقه داشته است، ولی نظامی داستان غنایی را به‌چنان قلهٔ رفیعی رساند که پس از او هیچکس نتوانست بر آن صعود کند. وی «تا پایان قرن ششم توانست شعر تمثیلی را در زبان فارسی به‌حد اعلای تکامل برساند»[3].

آثارنظامی که به‌پنج گنج معروف شد، آنقدر محبوب اهل ادب و شعر شد که بعد از وی‌قرنها آب به‌دهان شاعرانی انداخت که قصد کسب شهرت داشتند. اما هرگز اینان‌به‌پایهٔ رفیع نظامی نرسیدند.

جلوهٔ این تأثیر بقدری وسیع بود که بعد از نظامی نزدیک به شصت الی هفتاد نظیره بر تمام یا بخشی از پنج گنج او تصنیف کردند[4]. مشهورترین این شاعران عبارت بودند از: امیرخسرو دهلوی، جامی، وحشی‌بافقی، سلمان ساوجی و خواجوی کرمانی.

تأثیر غیرمستقیم نظامی در شاعران پس از خویش نیز کاملاً مشهود است. شاعران بزرگ ادب پارسی پس از نظامی، نظیر مولانا، سعدی، حافظ از این تأثیر مصون نبوده‌اند. در این مورد به‌ذکر نمونهٔ کوتاهی از این تأثیر بسنده می کند.

مولانا ـ او دیوان نظامی را نصب‌العین داشته و از آن اقتباسهای لفظی و معنوی فراوان برگرفته، در حالیکه باتمام ارادت به‌سنایی از او چیزی اخذ نکرده است:

نظامی:

مرا پرسی که‌چونی چونم‌ای دوست　　　جگر پردرد و دل پرخونم‌ای دوست

مولانا:

مرا پرسی که چونی بین که چونم　　　خرابم، بیخودم، مست جنونم

---

۱. تاریخ ادبیات فارسی/۷۱.
۲. ر.ک: نظامی شاعر داستانسرا/۷۳-۷۷.
۳. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/۸۰۷.
۴. ر.ک: گنجینهٔ گنجوی/۹۰ و تاریخ ادبیات فارسی/۷۷-۹۷.

نظامی:

نه آن شیرم که با دشمن برآویزم ...

مولانا:

نه آن شیرم که با دشمن برآیم / مرا آن بس که من با من برآیم

نظامی:

صورت شیری دل شیریت نیست / گرچه دلت هست دلیریت نیست

شیرتوان بست ز نقش سرای / لیک به صد چوب نجنبد زجای

مولانا:

ما همه شیریم ولی شیر علم / حمله‌مان از باد باشد دمبدم

حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد / جان فدای آنکه ناپیداست باد

سعدی: سعدی نیز از او متأثر شده است. در مرثیهٔ سعد گوید:

خردمندان پیشین راست گفتند / مرا خود کاشکی مادر نزادی

مصراع دوم از نظامی و مقصود سعدی از خردمندان پیشین، نظامی است.

سگ بر آن آدمی شرف دارد / که دل مردمان بیازارد

نظامی گفته است:

سگ بر آن آدمی شرف دارد / که چو خر چشم بر علف دارد

ترجیع بند معروف سعدی:

بنشینم و صبر پیش گیرم / دنبالهٔ کار خویش گیرم

بدین بیت نظامی نظر داشته:

بر آن عزمم که ره در پیش گیرم / روم دنبال کار خویش گیرم

حافظ نیز به‌فکر بلند و مقام ارجمند نظامی معتقد بوده است. درستایش نظامی و خطاب به‌ممدوح گوید:

ز نظم نظامی که چرخ کهن / ندارد چو او هیچ زیبا سخن

بیارم به تضمین سه بیت متین / که نزد خرد به ز در ثمین

درقسمت ساقی‌نامه نیز و همینطورمغنی‌نامه حافظ به‌حد کمال پیروی ازنظامی کرده و بیشتر معانی و ترکیبات لفظی را از شرفنامه و اقبالنامه اقتباس کرده است[1].

---

۱. ر.ک: گنجینهٔ گنجوی /۹۶-۹۹.

معاصران نظامی

پیش از پرداختن به‌ذکر نام معاصران نظامی، می‌بایست از نویسندگان و شاعرانی که نزدیک به‌تولد او مشغول تحقیق و یا تصنیف بوده‌اند و احتمالاً مورد توجه و مطالعهٔ نظامی بوده‌اند یادی بکنیم.

از شاعران، می‌توان این نامها را ذکر کرد: ناصرخسرو قبادیانی متوفی ۴۸۱ ه.ق، مسعودسعدسلمان م. ۵۱۵ ه.ق، خیام م. ۵۳۰-۵۰۶ ه.ق، حکیم‌سنایی، م. ۵۳۰ ه.ق، و از نویسندگان، خواجه نظام‌الملک مؤلف سیاستنامه م. ۴۸۵، خواجه عبدالله انصاری، م. ۴۸۱ ه.ق، امام محمدغزالی م. ۵۰۵ ه.ق، عین‌القضاة همدانی، مقتول در ۵۲۵ ه.ق، ابوالمعالی‌نصراله منشی، م. ۵۵۵ ه.ق، بهاءالدین بغدادی مؤلف التوسل الی‌الترسل م. ۵۸۸ ه.ق.

اما ازشاعرانی که‌درعهد زندگانی نظامی مشغول فعالیت ادبی بوده‌اند، اینان را می‌توان‌نام برد: انوری، م. ۵۸۳ ه.ق، مجیرالدین بیلقانی، م. ۵۸۶ ه.ق، جمال‌الدین اصفهانی، م. ۵۸۸ ه.ق، ظهیر فاریابی، م. ۵۹۸ ه.ق، فلکی‌شیروانی م. ۵۸۷ ه.ق، خاقانی شروانی م. ۵۸۲ ه.ق و از نویسندگان می‌توان راوندی مؤلف راحة‌الصدور به‌اسم قلج‌ارسلان که در ۵۹۹ ه.ق تمام کرده است. محمدبن منور، مؤلف اسرارالتوحید تألیف‌شده در ۵۷۰، شیخ شهاب‌الدین سهروردی مؤلف حکمة‌الاشراق، م. ۵۸۷ ه.ق.

ممدوحان نظامی

ممدوحان نظامی افراد زیرین بوده‌اند:

۱. ملک فخرالدین بهرامشاه. «وی از سلالهٔ منگوجکی است که متملکات عمدهٔ آنان، ارزنجان، قولونیه (خوغونیه) و کماخ بوده است. آنان با ترابوزنده روابط نزدیک داشتند. نیز غالباً درگرجستان و بوزنطیا (بیزانس) تاخت و تاز می‌کردند. نمایندهٔ مهم این خاندان فخرالدین بهرامشاه (۱۱۵۵-۱۲۱۸م.) است. وی امیری خردمند بود و به دوستداری شعر و ادب نامبردار گشته بود. آندرونیکوس کومندنوس، ممدوح خاقانی سرانجام به سلالهٔ منگوجک پناه برد که مقارن حکومت بهرامشاه بود».[۱]

---

۱. خاقانی، مینورسکی/۱۵.

نظامی، مخزن‌الاسرار را در سال ۵۷۲ ه.ق به‌نام این پادشاه سرود. بهرامشاه در قبال این اثر پنجهزار رکنی، یک قطار استر، و اقسام جامه‌های گرانبها به‌نظامی هدیه فرستاد[۱].

۲. ابوطالب طغرل‌بن ارسلان پادشاه سلجوقی و اتابک شمس‌الدین ابوجعفر محمد ایلدگز ملقب به‌جهان‌پهلوان و برادرش اتابک قزل‌ارسلان که این دو برادر، برادران مادری ارسلان پدر طغرل و نگاهبانان پادشاهی وی بودند. شمس‌الدین جهان‌پهلوان در ۵۸۱ فوت کرد. اما بین طغرل و قزلشاه جنگ درگرفت و قزلشاه در آذربایجان و طغرل در همدان و عراق به‌پادشاهی مشغول شدند. نظامی خسرو و شیرین را به‌نام جهان‌پهلوان سرود که درحدود ۵۸۱ یا ۵۸۲ قزلشاه نظامی را دعوت کرد و تعهدات برادر خود را نسبت به‌وی انجام داد و ده حمدونیان را به‌وی به اقطاع داد[۲].

۳. ابوالمظفر شروانشاه اخستان‌بن منوچهربن اخستان که ظاهراً از نسل بهرام چوبین بوده. نظامی، لیلی و مجنون را در سال ۵۸٤ یا ۵۸۰ ه.ق به‌نام او سرود. وی همان کسی است که خاقانی‌پدر وی منوچهربن‌اخستان را ستوده است. ابوالعلای-گنجوی ذوالفقار شروانی نیز مداحان جد و پدر اخستان بودند[۳].

٤. اتابک علاءالدین محمد کرپ ارسلان اقسنقری، پادشاه مراغه و حدود آذربایجان. وی ممدوح اثیر نیر بود و در ۵۸۱ ه.ق ذی‌قعده بدست محمد دهستانی باطنی کشته شد. نظامی هفت‌پیکر را به نام این پادشاه سرود. این پادشاه یکبار با نظامی ملاقات حضوری داشته است[٤].

۵. اتابیک‌اعظم ملک‌نصرت‌الدین ابوبکر سلجوقی[۵]، فرزنداتابیک محمدجهان-پهلوان که پس ازکشته شدن عم خود قزل‌ارسلان مدت بیست سال در آذربایجان

---

۱. گنجینهٔ گنجوی، ۷۸-۸۴.
۲. پیشین همانجا.
۳. پیشین همانجا.
۴. دیوان اثیرالدین اخسیکتی، مقدمه.
۵. نفیسی این شخص‌را پسر اخستان‌شروانشاه می‌داند (نظامی گنجوی ص ۱۱۲) ولی مرحوم وحید او را از بنی‌ایلدگز وبرادرقزیل ارسلان وفرزند شمس‌الدین می‌داند. (گنجینهٔ گنجوی) ۷۸-۸۴.

و عراق پادشاه بوده است. شرفنامه، به‌نام این پادشاه تصنیف شده که پس از ختم هفت‌پیکر (۵۹۳ ه.ق) شروع شده و تاریخ ابتدا و انتها ندارد.

۶. ملک عزالدین مسعودبن ارسلان سلجوقی که در موصل پادشاهی داشته. نظامی به‌سال ۵۹۹ اقبالنامه را توسط فرزند خود پیش این ملک فرستاده است[۱].

آثار نظامی

۱. مخزن الاسرار: شامل ۲۲۶۰ بیت. اثری است معرف جنبهٔ عرفانی واخلاقی شخصیت نظامی. در این منظومه توجه به «دل» است که همهٔ عارفان آن را مجلای حقیقت دانند. نظامی پس از ذکر مقدمات در عنوان «در توصیف شب و شناختن دل» بحثی را آغاز می‌کند. بعد با خود دو بار خلوت می‌کند. خلوت اول در پرورش دل»؛ از این خلوت «ثمره»ای می‌گیرد. «خلوت دوم»، «در عشرت شبانه»؛ از این خلوت نیز «ثمره‌ای» می‌گیرد. پس از دوبار خلوت به‌ذکر بیست «مقالت» می‌پردازد. در حقیقت مقالات محصولهایی است که از این خلوتها بدست آورده است. شاعر در هر «مقالت» یک داستان می‌آورد[۲]. این اثر سرودنش در ۵۵۲ ه.ق تمام شده است[۳].

مثنوی مذکور در زمرهٔ مثنویهای اخلاقی قرار می‌گیرد و در بحر سریع سروده شده است.

۲.خسرو و شیرین: شامل ۶۵۰۰ بیت در بحر هزج مسدس مقصور و محذوف سروده شده است. این اثر توسط حسودان نظامی سخت مورد انتقاد قرار گرفته و آن را بازگشت به‌فرهنگ پیش از اسلام دانسته‌اند. نظامی از این منتقدان با عنوان «حرف‌گیران و سگان غریب افکن» یاد کرده است. این مثنوی از نظر موضوع در ردیف مثنویهای غنایی قرار دارد. و داستان عشقبازیهای خسرو پرویز پادشاه ساسانی را با شیرین شاهزادهٔ ارمنی بیان می‌کند. در عین حال آن را با نتایج اخلاقی و

---

۱. **گنجینهٔ گنجوی** /۷۸-۸۴ - مرحوم نفیسی او را از شروانشاهان و پسر اخستان می‌داند، (**نظامی گنجوی** /۱۱۵).

۲. **تحلیل هفت پیکر** /بیست و شش— بیست و هفت.

۳. **نظامی گنجوی** /۷۴.

آموزنده به‌پایان می‌رساند. اینجانب در رساله‌ای دیگر این مثنوی را تجزیه و تحلیل کرده است.*

«داستان مذکور از جمله داستانهای اواخر عهد ساسانی بوده که در کتابهایی نظیر المحاسن والاضداد جاحظ، و غرر ملوک‌الفرس ثعالبی و شاهنامهٔ فردوسی آمده است. گویا این داستان بعد از قرن چهارم تا دورهٔ نظامی توسعه و تغییراتی یافته و با صورتی که در خسرو و شیرین می‌بینیم به‌نظامی رسیده است»[1]. این داستان در سال ۵۷۶ ه.ق تمام شده است:

گذشت ازپانصد وهفتاد شش سال — نزد بر خط خوبان کس چنین خال[2]

۳. لیلی و مجنون: شامل ۴۷۲۰ بیت به‌سال ۵۸۴ ه.ق[3] در مدت چهار ماه سروده شده است. داستان عشق نافرجام قیس‌بن ملوح از قبیلهٔ بنی عامر و لیلی بنت سعد از همان قبیله می‌باشد. اصل داستان عربی است و ظاهراً نظامی به‌مناسبت مضیقه‌هایی که در پرورش آن می‌دیده است چندان علاقه‌مند به‌تصنیف آن نبوده است[4]. ولی جرأت سرپیچی از درخواست منوچهربن اخستان (ابوالمظفر) راهم نداشته است:

نه زهره که سر ز خط بتابم — نه دیده که ره به گنج یابم[5]

با وجود عدم امکان در بسط داستان، نظامی با تصرفاتی در آن یکی از زیباترین داستانهای غنایی را در ادب پارسی بوجود آورد. به‌وجود این داستان در میان عربها ابن‌الندیم، ابن‌قتیبه، ابی‌الفرج اصفهانی و ابن‌نباته اشاره کرده‌اند[6].

۴. هفت پیکر: این داستان به‌نامهای هفت گنبد— به‌مناسبت آنکه هفت داستان توسط هفت کنیزک شاهزاده در هفت گنبدی که بهرام برایشان ساخته بود گفته می‌شود هفت گنبد نیز نامیده شده— و بهرامنامه— به‌مناسبت آنکه شخصیت اصلی داستان بهرام گور است— و هفت‌پیکر— به‌مناسبت هفت تصویری که در قصر

---

۱. **تاریخ ادبیات در ایران**، ج ۲/۲ ۸۰۲.
۲. **خسرو و شیرین**، ۴۴۵/۷.
۳. ر.ک: **لیلی و مجنون** /۲۷۴-۲۷۵.
۴. ر.ک: پیشین /۲۶ بیتهای ۱-۱۲.
۵. پیشین: ۴/۲۶.
۶. **تاریخ ادبیات در ایران**، ج ۲/۳ ۸۰۳.

*. ر.ک: یادگار گنبد دوار.

خورنق بر روی دیوار نقاشی شده بوده است و آن صورت هفت زیباروی از هفت اقلیم جهان بوده—نامیده شده است. تعداد بیتهای آن ۵۱۳۶ بیت و به‌سال ۵۹۳ ه.ق[1] (چهارده رمضان) اتمام یافته است.

داستان زندگی بهرام ساسانی است از کودکی تا سلطنت و رفتنش به‌غار که دیگر باز نگشت. در این میان، داستانهای هفتگانه‌ای از زبان هفت شاهزاده از هفت اقلیم بیان می‌شود. هر یک از این داستانها در هر روز از هفته که بهرام در یکی از هفت قصر مهمان یکی از هفت دختر می‌باشد به‌زبان آنان جاری می‌شود. در پایان داستانها، از خرابی ملک و گسترش ستم توسط وزیر او به‌نام «راست‌روشن» که از غفلت شاه سوءاستفاده کرده است سخن به‌میان می‌آید و حملهٔ چین به‌ایران و متوجه شدن پادشاه به‌وضع خزانه و کشور. پیامد آگاهی شاه رسیدگی به‌وضع ستمدیدگان و زندانیان است که هفت مظلوم به‌نمایندگی زندانیان دادخواهی می کنند و بهرام ضمن تنبیه وزیر به‌داد ستمدیدگان می‌رسد. و در پایان به‌غاری می‌رود و و دیگر باز نمی‌گردد. شادروان استاد معین تحلیل مفصلی از عدد هفت و این داستان بعمل آورده است.

۵. اسکندر نامه: در دو بخش شرفنامه و اقبالنامه تصنیف شده است. قسمت شرفنامه از آنجایی که جهانگشاییهای بری اسکندر را نمایش می‌دهد به‌نام اسکندر-نامهٔ بری و بخش دوم را به‌مناسبت سفرهای دریایی اسکندرنامهٔ بحری نیز گفته‌اند. همچنین اقبالنامه به‌نام خردنامه نیز مشهور شده است.

شرفنامه، اسکندر را به‌عنوان قهرمانی پیروزمند یا جهانگشا و پادشاهی با عظمت تصویر می کند و اقبالنامه، از اسکندر تصویری نظیر حکیم و پیامبر بدست می‌دهد.

«ظاهراً نظامی تصمیم داشته است این اثر را در سه بخش تصنیف کند. بخش اول شرفنامه شامل اسکندر فاتح، بخش دوم خردنامه شامل سیمای اسکندر خردمند و حکیم، و بخش سوم اقبالنامه شامل چهرهٔ اسکندر پیامبر. احتمالاً کبر سن نظامی را وادار ساخته است دو بخش اخیر را در یکدیگر ادغام کند»[2].

---

۱. هفت پیکر، ۱۲/۳۶۶.

۲. ر.ک: نظامی، شاعرالفضیله / ۳۷۳.

شرفنامه شامل ۶۸۰۰ بیت به‌سال ۵۹۷ ه.ق خاتمه یافته است[1] و اقبالنامه ظاهراً در سال ۵۹۹ ه.ق[2] تمام شده و مشتمل است بر ۳۶۸۰ بیت.

مجموع شش عنوان فوق که مشتمل بر پنج کتاب است، در نزد ادیبان از قدیم‌الایام به‌پنج گنج معروف شده است. غیر از آثار مشروح فوق، دیوانی شامل تعداد بیست‌هزار بیت از ناحیهٔ دولتشاه سمرقندی بدو نسبت داده‌اند[3] که اکنون چیزی اندک از آن باقی مانده است که مرحوم وحید تحت عنوان گنجینهٔ گنجوی و شادروان استاد سعید نفیسی تحت عنوان دیوان قصاید و غزلیات نظامی گنجوی چاپ کرده‌اند.

خاورشناسان و نظامی

یان‌ریبکا در مقدمهٔ ترجمه و تلخیص خویش بر هفت‌پیکر نوشته است: «بعضی مردم فقط از نظامی نامی شنیده‌اند ولی پی به‌مقام عالی او نبرده‌اند. اینکه مردم عصر ما چنانکه باید و شاید نتوانسته‌اند نظامی را بشناسند، دلیل کم‌ارزشی نظامی نمی‌شود، بلکه دلیل برعدم قابلیت مردم عصر ما می‌شود که او را فراخور مقام و مرتبه‌اش نتوانسته‌اند بشناسند»[4].

نظامی در میان خاورشناسان و اروپاییان دیرتر از شاعرانی همچون خیام، سعدی، فردوسی یا حافظ شناخته شده است. علت عمدهٔ آن را بایست در زبان پیچیده و مشحون از فرهنگ ایرانی- اسلامی او دانست که فهم آن را مشکل و ترجمه‌اش را مشکلتر می کند. درحقیقت هنگام ترجمه بسیاری از ظرافتها و زیباییهای استعاری و تشبیهی آن بویژه در هنگام وصف از طبیعت و منظره‌های شگرف آن، زیباییهای صحنهٔ حوادث و جسم نابود می‌شود. شاید عدم دسترسی اروپاییان به‌آثار نظامی نیز آنچنانکه خاورشناس آلمانی ویلهلم باخر ذکر کرده است نیز یکی دیگر از دلایل کم‌توجهی به‌نظامی بوده باشد[5].

---

۱ و ۲. نظامی، شاعرالفضیله / ۳۷۴.

۳. ر.ک: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/۱ /۸۰۱.

۴. نظامی شاعر داستانسرا / ۳.

۵. ر.ک: همانجا.

«آوازهٔ سخنسرای گنجه در اروپا از سال ۱۷۸۶ میلادی آغاز می‌شود. در همان سال در کلکته کتابی چاپ شد به‌نام «جنگ آسیایی» شامل منتخبات ادبیات ایران که نزدیک به‌بیست حکایت از مخزن‌الاسرار نظامی در آن بود. همان حکایتها باردیگر در سال ۱۸۰۲م. در شهر لایپزیک آلمان با ترجمهٔ لغات آن به زبان لاتین چاپ شد. سپس در سال ۱۸۱۲م. در کلکته کتابی انتشار یافت با عنوان «منتخب‌الشروح سکندرنامه» به‌دستیاری دو تن از دانشمندان هندوستان، بدرعلی و میرحسین‌علی. دراین کتاب متن اسکندرنامه را یا منتخبی از شرحهایی که بر آن کتاب نوشته‌اند انتشار دادند. چاپ شدن این کتابها سبب بلندنامی سخنسرای گنجه درمیان خاورشناسان اروپا شد.

در سال ۱۸۲۶ و ۱۸۲۸م. در شهر غازان در روسیه منتخبی از اسکندرنامهٔ نظامی شامل داستان جنگ اسکندر با روسها به‌دستیاری «فرانسوا اردمان» مستشرق روسی چاپ شد با عنوان «جنگ با روسها».

تا سال ۱۸۳۶م. یعنی تا بیست و چهار سال پس از آن هم، در اروپا نظامی را تنها بوسیلهٔ اسکندرنامه و مخزن‌الاسرار می‌شناختند. در این سال ژ. آتکین‌سن، مستشرق نامی انگلیسی، لیلی و مجنون نظامی را به‌شعر انگلیسی ترجمه کرد و در لندن انتشار داد و دو چاپ دیگر آن در ۱۸۹۴ و ۱۸۹۵ منتشر شد.

در سال ۱۸۵۲م. خردنامهٔ اسکندری به‌نام «اسکندرنامهٔ بحری» در کلکته به‌دستیاری آ. التپرنگر، مستشرق بسیار معروف آلمانی مقیم در هندوستان و آقامحمد شوشتری منتشر شد.

در سال ۱۸۸۱م. اقبالنامه، به‌نام اسکندرنامهٔ بری در کلکته به‌یاری کاپین، ه.و. کلارک انتشار یافت.

در سال ۱۹۳۶م. منتخبی از اشعار نظامی به‌عنوان «خلاصهٔ خمسهٔ نظامی» در شهر لیدن چاپ شد.

در سال ۱۹۲۴م. هفت‌پیکر با ترجمهٔ انگلیسی در دو مجلد توسط س. ا. ویبش مستشرق انگلیسی در لندن انتشار یافت.

از این قرار به‌جز خسرو و شیرین، کتابهای دیگر خمسهٔ نظامی چه در اروپا و چه در هندوستان با ترجمه‌هایی به‌زبانهای اروپایی انتشار یافته است.

در عین حال، ویلهلم باخر کتابی در شرح حال و آثار نظامی به‌آلمانی نوشته و در گوتین گو آلمان منتشر کرده است[1].

انتقاد از نظامی

کمتر نویسنده و یا شاعر و حتی متفکری است که در کار او اشتباه وجود نداشته باشد. در عین‌حال ذکر برخی از این اشتباهها نیز دلیل برکسر شأن این هنرمندان و متفکران نمی‌تواند تلقی شود. در مورد کار عظیم نظامی نیز می‌توان موارد زیر را به‌عنوان کاستیهایی جزیی‌تلقی کرد و حتی در کنار ابعاد وسیع تصنیفهای وی از آن صرفنظر کرد:

۱. نظامی در ذکر نام رجال توجهی دقیق به‌تاریخ حیات آنان ندارد. در حالیکه افلاطون در عهد اسکندر درگذشته است، ولی در نظر نظامی مقارن حیات اسکندر زنده است و با او به مباحثه می‌نشیند[2].

وی افلاطون را بانی موسیقی و ساز ارغنون را ساختهٔ وی می‌داند[3] در حالیکه وی شهرتی درعلم موسیقی ندارد، بلکه «ارفئوس» در این مورد مشهور است.

۲. خلط فرهنگ اسلامی با غیراسلامی. اسکندر هر آیینی داشته باشد، مسلم مسلمان نیست. نگاه به‌چهرهٔ نامحرم در اسلام حرام است نه در مسیحیت و غیره. در حالیکه نظامی می‌گوید: ماریه کنیزی اسکندر را ترجیح داد و بر دست او آب ریخت تا بشوید. اسکندر در چنین مواردی از سر پرهیزگاری، سرش را بلند نمی‌کرد تا نکند چشمش به‌صورت او بیفتد[4].

۳. نظامی به‌تعریف کردن برخی از داستانها پرداخته است که هیچ محملی فلسفی، اخلاقی و علمی ندارد و هیچ نتیجهٔ سودمندی از آن نمی‌توان اخذ کرد. یکی از این داستانها «افسانهٔ نانوای بینوا و توانگری وی به‌طالع پسر» است[5]. در

---

۱. نظامی در اروپا، سعیدنفیسی، مجلهٔ مهر، ش ۳، شهریور ۱۳۱۴، ص ۳۲۵-۳۲۹.

۲. ر. ک: اقبالنامه، خلوت ساختن اسکندر با هفت حکیم / ۱۲۰ به‌بعد.

۳. ر. ک: پیشین / ۸۵ به‌بعد.

۴. ر. ک: پیشین/ ۶۲-۶۳.

۵. ر. ک: پیشین / ۷۲-۸۲.

این افسانه، مردی کاملا ضعیف و فقیر که زنش در حال وضع حمل است، و او قدرت مالی تهیهٔ شوربایی برای زن ندارد، در فکر تدارک شوربا همهٔ شهر را به‌هم می‌زند ولی هیچکس بدو کمک نمی کند. تا آنکه راهی بیابان می‌شود و در سرایی کهن مردی زنگی می‌بیند که بر سر آتشی نشسته است و بر روی آتش شوربایی در حال جوشیدن است. نخست زنگی به‌حساب آنکه دزدی بر او وارد شده با عصبانیت برخورد می کند. سپس که می‌فهمد سائلی بیش نیست به‌مدارا بر می‌خیزد. می‌پرسد اهل باده و ساز هستی؟ می‌گوید بلی. سازی به‌دست او می‌دهد و مرد فقیر شروع می کند به‌نواختن و زنگی هم‌مشغول باده‌خواری می‌شود. زنگی مست می کند و در عالم مستی رازی را می‌گشاید. اینکه من و دوستی گنجی یافته‌ایم و سالی است که خورده خورده از آن برداشت می کنیم و راحت ادامهٔ حیات می‌دهیم. ولی امشب که دوست دیگر زنگیم رفته است تا بقیهٔ گنج را بیاورد، منتظرم تا به‌محض بازگشت او را بکشم و همهٔ مال را تصاحب کنم. شرط این است که تا او رسید تو در جایی پنهان شوی تا پس از قتل او سهمی به‌تو بدهم که به‌آسودگی بقیه عمر گذرانی. مرد فقیر پنهان می‌شود. اما حادثه درست برعکس اتفاق می‌افتد. یعنی حامل گنج، این یکی را به‌قتل می‌رساند. سپس سعی می کند جسد مرده را در جایی دورتر پنهان کند. ازین فاصله مرد فقیر سوءاستفاده کرده گنج را بر می‌دارد و فرار می کند. در عین حال مقداری هم از آن شوربای روی آتش برای زنش می‌آورد. در بازگشت می‌بیند که زنش پسری برای او آورده است. از آن روز به‌بعد مرد فقیر به طالع پسر ثروتمند می‌شود.

حادثهٔ مذکور را مرد فقیر — پس از آنکه ثروتمند شده و مأخذ ثروت او به دهانها افتاده است، تا آنجا که شاه مطلع گشته و او را احضار کرده است تا حقیقت حال ثروتمندی خویش را بیان کند — در حضور سلطان نقل می کند که سلطان نیز پاداش مضاعفی بدو می‌بخشد.

از این داستان مسلم هیچ نتیجهٔ اخلاقی نمی‌توان اخذ کرد. معلوم نیست نظامی این داستان را برای چه در «اقبالنامه» که یکی از آثار پرمعنای او هست نقل کرده.

— داستان دیگری که با نتیجه‌ای شگفت‌آور و غیرمنطقی تمام می‌شود، «داستان

اسکندر با شبان دانا»ست[1]. در این داستان یکی از زیبارویان اسکندر تب کرده مریض می‌شود. آنچنان که پزشکان از مداوای او قطع امید می کنند. اسکندر از این حادثه فوق‌العاده ناراحت می‌شود. روزی به پشت بام رفته بود که از چشم‌انداز قصر چوپانی را می‌بیند. دستور به احضار او می‌دهد. از چوپان می‌خواهد قصه‌ای از دشت و صحرا برایش بازگو کند که سخت دلگیر است. چوپان علت دلگیری را می‌پرسد تا مناسب آن قصه باز گوید. شاه راز با او می‌گوید و چوپان به‌تناسب قضیه این داستان را می‌گوید:

شاهزاده‌ای بود که زیبارویی داشت. و او روزی مریض شد و تب کرد. تب زایل نشد. شاهزاده دید خواهد مردو با مرگ خویش او را نیز دقمرگ خواهد کرد. چاره در آن دید خودکشی کند تا از رنج آتی خویشتن را برهاند. بنابراین راهی بیابانی شد که جز مرگ در آنجا چیزی انتظارش را نمی‌کشید.

اما شاهزاده دوستی داشت که‌حدس می‌زد شاهزاده از این ناراحتی خودکشی خواهد کرد. پس راه بر او بست و او را زمین افکند. چشم و دستهایش را بست و در زیر زمین خانه‌اش پنهان ساخت. از سوی دیگر پزشکی حاذق بر بالین معشوق بیمار شاهزاده برد و او را مداوا کرد. آنگاه مجلس بزمی در خانهٔ خویش آراست و معشوق بهبود یافته را آورد و شاهزادهٔ زندانی را از نهانگاه بیرون کشید، و آن دو را با یکدیگر ملاقات داد و خشنودشان ساخت.

اسکندر با شنیدن این داستان، تسکین دل می‌یابد و بلافاصله پس از گوش‌سپردن، از پایین خبر می‌آورند که زیباروی عطسه کرده و بهبود یافته است.

نتیجه‌گیری نظامی از این داستان چنین است:

کسی را که پاکی بود در سرشت — چنین قصه‌ها زو توان در نوشت
هنر تابد از مردم گوهری — چو نور از مه و تابش از مشتری
... کسی کو سخن با تو نغز آورد — به دل بشنوش کان زمغز آورد
زبانی که دارد سخن ناصواب — به خاموشیش داد باید جواب[2]

چنانکه ملاحظه می‌شود، ساختمان داستان بسیار شکننده، ناقص و کاملاً

---

۱. ر.ک: اقبالنامه/ ۴۹-۵۵.

۲. اقبالنامه، ۵۵/ ۴-۵ و ۷-۸.

غیرمنطقی است. نخست اینکه چطورشاهزاده با آنهمه پزشک و قدرت که دراختیار دارد نمی‌تواند محبوب خویش را مداوا کند، ولی دوست او بسادگی از پس این مهم بر می‌آید. دوم خودکشی قبل از مرگ محبوب از ناحیهٔ عاشق قابل‌قبول‌نیست. بعلاوه راه صحرا در پیش گرفتن به‌قصد خودکشی از همه عجیبتر است. زیرا می‌توانست سم بخورد یا ده تا کار دیگر برای خودکشی در پیش گیرد. اما بی‌منطق‌تر از همه، رابطهٔ بهبود محبوب اسکندر است با تعریف داستان چوپان. و این چگونه بهبودیافتنی است که با یک عطسه تمام تبی کـه آنهمه پزشک توفیق به‌نابودیش نیافته بودنـد زایل می‌شود. و از این همه سخن چه نتیجه‌ای اخذ می‌شود؟ «سخن ناصواب مگو و سخن صواب را از ژرفای دل بشنو!»

٤. نظامی، با وجودآنکه اعتقادی‌به‌خرافات ندارد، ولی‌گاهی جاذبهٔ‌داستانهای خرافه‌گونه او را نیز تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. ازاین دست است، «حکایت انگشتری و شبان»[۱] که شبان، انگشتری بر حسب تصادف بدست می‌آورد. آن انگشتر هرگاه نگینش به‌سوی بالا بود شبان پیدا و هرگاه بسوی داخل دست می‌چرخید نهان می‌گشت. وی بواسطهٔ آگاهی از قدرت نگین روزی پنهانی تیغ بدست— به‌همت نگین— خدمت سلطان رسید و وقتی حضور وی خلوت شد خود را پیدا ساخت و ادعای پیغمبری کرد و جای شاه را به‌زور گرفت.

این داستان در مقابل سؤال اسکندر از زبان افلاطون نقل می‌شود. سؤال اسکندر این است: «آیا شنیده‌ای که کسی بیش از شما حکمت می‌دانست؟» افلاطون نیز داستان مذکور را از آن جهت نقل می‌کند که حکمای پیشین آنقدر معلومات داشتند که چنین نگینهایی را می‌ساختند[۲].

نه‌تنها اعتقاد به‌طلسم و جادو از این داستان فهمیده می‌شود، مهم جاری شدن چنین داستان بی‌فایده‌ایست از زبـان حکیمی بـزرگ مانند افلاطون! که نظامی می‌توانست سخن حکیمانه‌تری از زبان همو نقل کند.

چنین است اعتقاد به‌چشم زخم و تـوجیه‌های کودکانهٔ رنگ چهرهٔ سیاه و

---

۱. ر.ک: اقبالنامه/ ۹۲-۹۷.

۲. حکیمان نگرکان نگین ساختند — به حکمت چگونـه بـرانـداختند

(اقبالنامه، ۳/۹۷)

سفید مردمان کرهٔ خاک، که در مباحثهٔ اسکندر با حکیم هندی بیان شده است[1].

۵. حکایتهای دیگری نیز هست که نه پایهٔ فرهنگ عامه دارد و نه محتوای فلسفی و اخلاقی و در مجموع نه نظامی از آنها نتایجی اخذ کرده است و نه‌خواننده می‌تواند چیزی از آن دریابد. نظیر «افسانهٔ ماریهٔ قبطیه»[2] و «افسانهٔ خراسانی و فریب دادن خلیفه»[3]. و شگفت اینکه همهٔ این حکایتها و اشکالها در اقبالنامه رخ نموده است نه‌آثار دیگر. آیاآخرین اثرنظامی مصادف شده است با کم حوصله‌ترین ایام عمر نظامی؟

---

۱. ر. ک: اقبالنامه / ۱۰۸-۱۲۰.
۲. ر. ک: همان / ۶۱-۶۷.
۳. ر. ک: همان / ۶۷-۷۱.

فصل دوم

حکمت در آثار نظامی گنجوی

حکمت

تعریف حکمت

فلسفه[1] یا حکمت عبارت است از انتقاد و تنظیم غایات[2]. از نظر لغوی این معانی را برای حکمت ضبط کرده‌اند: دانایی، علم، دانشمندی، عرفان، معرفت. در آثار فردوسی، ناصرخسرو، کلیله و دمنه، گلستان بدین معانی مورد استدلال پیدا کرده است. همچنین به‌معانی فرزانگی، حلم و بردباری، درست کاری، درست کرداری و راست گفتاری نیز آمده است[3]. مفاهیم داد، خرد و حکم عادلانه‌ای را که مبتنی بر معرفت واقعی بر حقیقت قضایا باشد نیز ضبط کرده‌اند. از این‌رو، هر نوع معرفت واقعی بر حقیقت، توسعاً حکمت خوانده شده است و لفظ حکمت از همین‌جا برای فلسفه نیز تداول یافته است[4].

لفظ حکمت در قرآن کریم، غیر از معانی مذکور، در مورد علم دین و حقیقت، و گاه در معنی کلام خدا و قرآن نیز بکار رفته است. صوفیه و باطنیه و

---

۱. فلسفه همان حکمت است. متشکل است از دو جزء فیلوسس Philososs به‌معنی دوست و دوستدار و سوفیا Sofia به‌معنی حکمت. علم به‌حقایق موجودات به‌اندازهٔ توانایی بشر. (ر.ک: لغت‌نامه، ذیل فلسفه)

۲. تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ج ۱/۵.

۳. ر.ک: لغت‌نامه، ذیل واژهٔ حکمت.

۴. ر.ک: دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژهٔ حکمت.

غالب اهل تأویل، باطن و حقیقت تعالیم دین و قرآن را به‌لفظ حکمت تعبیر کرده‌اند[1].

از نظر مصطلح فلسفی: «حکمت یعنی دریافت حقیقت. از آن جهت به‌دریافت حقیقت، حکمت گفته می‌شود که استحکام دارد و پشتوانهٔ واقعیت است. برخلاف دریافتهای غیر منطبق با واقعیت که استحکام ندارد و مانند خانهٔ عنکبوت سست و بی‌بنیاد است»[2].

همچنین گفته‌اند: «حکمت علمی است که در آن بحث می‌شود از حقایق اشیاء چنانکه هست در نفس الامر»[3].

خواجه نصیر گوید: «حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنانکه باشد، و قیام نمودن به کارها چنانکه باید، به‌قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آنست برسد»[4].

فلاسفه، از قدیم معرفت و تعلیم خود را حکمت خوانده‌اند، یا بدان سبب که آن را معرفت واقعی برحقیقت احوال موجودات می‌دانسته‌اند، و یا از آن رو که آن معرفت‌را نوعی الهام و وحی تلقی‌می کرده‌اند، و مقدس و محترم می‌شمرده‌اند. در هر حال، نوعی از فلسفه نزد مسلمین، از قدیم حکمت اشراقی خوانده شده است که در مقابل حکمت مشایی است. حکمت مشایی مسلمین، که منسوب به ارسطو پنداشته شده است، غیر از تعالیم ارسطو، از تعالیم حکمای اسکندریه نیز بهره دارد. حکمت اشراقی، که حکمت مشرقیه و حکمت نوریه هم‌خوانده می‌شود، نیز از تعالیم حکمای اسکندریه نشأت دارد، و در واقع عبارتست از نوعی فلسفهٔ عرفانی نوافلاطونی، ممزوج با بعضی عناصر از تعالیم‌منسوب به «هرمس» و فثیاغورس و نیز بعضی اقوال منسوب به‌حکمای فهلویون مجوس، و این مجموعه در قدیم نوعی حکمت سری شناخته می‌شده است، و در نزد مسلمین بیشتر بوسیلهٔ شیخ شهاب‌الدین سهروردی مقتول انتشار یافته است[5].

---

۱. ر. ک: دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژهٔ حکمت.
۲. شرح منظومه، مرتضی مطهری / ۱۱.
۳. ر. ک: لغت‌نامه، ذیل واژهٔ حکمت.
۴. اخلاق ناصری/ ۳۷
۵. ر. ک: دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژهٔ حکمت.

بنابراین آنچه که تا اینجا از مفهوم فلسفه یا حکمت فهمیده می‌شود، وقوف و علم به‌حقیقت امور و اشیاء و پدیده‌های هستی و غایات و اهداف آن حقایق است. لیکن این تعریفی است که جامع بینشهای عموم اهل حکمت می‌شود. و حال آنکه برحسب نظامهای فکری گوناگون و به‌حسب غایاتی که برای حکمت منظور نظر داشته‌اند، تعاریف، مقداری با یکدیگر تفاوت پیدا می کند. از همین‌جاست که تعریف حکمت بر اساس دیدگاههای فلسفی گوناگون متفاوت می‌شود.

از دیدگاه فقها «شناسایی حق لذاته و شناسایی خیر به‌خاطر بکار بستن آن —منظور وقوف بر تکالیف شرعی است— حکمت است. در همین معنی در تفسیر کبیر استدلال شده است[1]. ابن‌عباس اولین مفسر تاریخ اسلام نیز مفهوم حکمت را در فراگرفتن حلال و حرام می‌داند[2].

اهل سیروسلوک، حکمت را معرفت‌آفات نفس وشیطان و ریاضات می‌دانند[3].

نزد مشاییان اسلام، حکمت «به موجب یک تعریف مشهور، عبارتست از علم به‌احوال اعیان موجودات بر وجهی که مطابق واقع باشد. و البته بقدری که در حد طاقت بشری است. چنین است تعریفهای دیگر مانند: حکمت عبارتست از اینکه انسان عالمی عقلی شود شبیه به‌عالم عینی. یا اینکه حکمت عبارتست از مانندگی به‌خداوند در احاطهٔ به کلیات و تجرد از مادیات. که در واقع تعریف نیست و بیشتر به‌فواید حکمت ناظر است تا به‌ماهیت آن»[4].

نظر اهل صوفیه نیز شبیه به نظر اشراقیون در باب حکمت است. می‌گویند: «حکمت یعنی خروج نفس به کمال ممکن خویش در دو جانب علم و عمل. در نزد صوفیه حکمت قسم باطنی علم دین است و آن را عبارت می‌دانند از وصول به‌معرفت حق و منتهای آن. به‌این تعبیر، عرفان صوفیه نیز حکمت خوانده می‌شود، اما حکمت آنان نیز از لحاظ اساس معرفت، از نوع اشراقی است و از حیث مقاصد و مباحث شباهت به‌علم کلام دارد[5].

---

۱. ر.ک: لغت‌نامه، ذیل واژهٔ حکمت.

۲. ر.ک: همان جا.

۳. کشاف اصطلاحات فنون، به‌نقل از لغت‌نامه ذیل واژهٔ حکمت.

۴ و ۵. ر.ک: دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژهٔ حکمت.

طبقه بندی حکمت

وقتی حکمت را عبارت از وقوف بر ماهیت اشیاء و طبیعت و اغراض و اهداف هستی و حقایق امور آنچنانکه هست بدانیم دایره و محدودهٔ این دانش بسیار وسیع خواهد بود. و اگر حکما در تعاریف خویشتن همیشه عبارت «بقدر استطاعت بشر» را در حکمت افزوده‌اند، ناظر است بر همین نامحدود بودن هستی و ابعاد وسیع آن. و اگر هم غالباً در پایان، اقرار به‌جهل خویش کرده‌اند ناشی از تسلیم آنان در برابر عظمت ناشناخته‌ها و قلت عمر و کمبود ابزار و نقص دانش و تجربه بوده است. نقل برخی داستانها از حکما اگر افسانه هم‌بوده باشد، حاکی از اقرار بدین حقیقت می‌باشد. در خردنامهٔ (اقبالنامه) نظامی به هنگام مرگ از ارسطو نقل شده است: «هنگام مرگ ارسطو، شاگردان و دانشمندان دیگر نزد او آمدند و از احوال چرخ پرسیدند. گفت: با آنکه من تمام دانش ستارگان و فلک را نگاشته‌ام. اکنون قسم می‌خورم که از اسرار فلک هیچ ندانستم و بالاخره نفهمیدم سفرهٔ سرپوشیدهٔ فلک پر است یا تهی. دانستم که چیزی نمی‌دانم»[۱].

از افلاطون نیز نقل می کند که «هنگام مرگ به‌سن صدوسیزده سالگی اقرار کرد که دانش او شبیه معرفت کودک است از خواب خویش که هیچ نمی‌داند، مگر آنکه در این موقع به‌گهوارهٔ خویش شتاب رفتن دارد. وی اضافه می کند که پس از یکصدوسیزده سال هنوز آرزوهایش تازه و جوان است»[۲].

نظامی همین مطلب را جای دیگر صریحتر بیان کرده است. می‌گوید: «انسان باید توجه داشته باشد که آنچه از هستی در می‌یابد با توجه به‌ظرفیت جسمی و روحیش است و فراتر از آن را قدرت درک ندارد. در حالیکه هستی بیکران است و پروردگار جهانهای بزرگتری را آفریده است که ما قدرت درک آن را نداریم. اما در تمامی آنها وحدتی وجود دارد که بیانگر وحدانیت خالق می‌باشد»[۳].

به‌همین‌جهت سعی شده است برای دریافت حکمت کلی، معرفت را طبقه‌بندی کنند و ضمن دقت و تأمل در اجزا وقوف کلی را از مجموع اجزا دریابند.

در تاریخ فلسفهٔ غرب،فلسفه به‌پنج قسمت تقسیم می‌شود: منطق، علم‌الجمال،

---

۱. اقبالنامه، /۲۶۹-۲۷۰.

۲. ر.ک: اقبالنامه/۲۷۲-۲۷۳.

۳. ر.ک: هفت پیکر، ۶/۳۵۷-۱۰.

اخلاق، سیاست و علم‌ماوراءالطبیعه. منطق، مطالعه در روش، مطلوب غایی اندیشه و بحث است. مشاهده، درون‌بینی، قیاس و استقرا، فرض و تجربه، تحلیل و ترکیب، صور فعالیت انسانی هستند که منطق می‌خواهد آن را تهیه وتنظیم کند. علم‌الجمال، مطالعهٔ شکل ایده‌آل زیبایی و فلسفهٔ هنراست. اخلاق، مطالعه در رفتار کمال مطلوب است، و علم خیر و شر و علم حکمت عملی و به‌قول سقراط «علم‌اعلی» است. سیاست، بحث‌درتشکیلات ایدآل اجتماع است، و علم ماوراءالطبیعه بحث در حقیقت بازپسین کلیهٔ اشیاء است. یعنی طبیعت واقعی ماده (علم‌الوجود) و روان (روانشناسی متافیزیک) و نسبت روح وماده در ادراک ومعرفت و بحث در بارهٔ معرفت انسانی[1].

«حکمت در نزد فلاسفهٔ اسلام منقسم است به‌حکمت نظری و حکمت عملی. چون، اعیان موجودات، که احوال آنها موضوع بحث اهل حکمت است، یا به‌قدرت و اختیار ما هستند (موضوع حکمت عملی) و یا از قدرت و اختیار ما بیرونند (موضوع حکمت نظری). حکمت نظری را شامل حکمت ریاضی، حکمت طبیعی و حکمت‌الهی دانند. و حکمت عملی را شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن می‌شناسند»[2]. در این طبقه‌بندی میان فلاسفهٔ اسلامی در مورد منطق که جزو حکمت است یا آلت و «صناعت آلی»، اختلاف‌نظر است و خواجه‌نصیر آن را از جهت اینکه جزو ادات برای تحصیل علوم می‌داند و آن را علم به‌علم می‌شمارد، جزو حکمت نیاورده‌است.

شاید بتوان بهترین نوع تقسیم‌بندی حکمت را میان متفکران اسلامی-ایرانی بطور مصرح نزد خواجه نصیرطوسی ملاحظه کرد. وی می‌گوید: «حکمت منقسم شود به‌دو قسم: یکی علم و دیگر عمل. علم، تصور حقایق موجودات بود وتصدیق به‌احکام و لواحق آن، چنانکه فی‌نفس‌الامر باشد به‌قدر قوت انسانی. و عمل، ممارست حرکات و مزاولت صناعات از جهت اخراج آنچه در حیز قوت باشد به حد فعل، بشرط آنکه مؤدی بود از نقصان به کمال برحسب طاقت بشری و هر که این دو معنی در او حاصل شود حکیمی کامل و انسانی فاضل بود و مرتبهٔ او بلندترین مراتب نوع انسانی باشد. چنانکه فرموده است غرمن قائل: یوتی‌الحکمة من‌یشاء و من یوت‌الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً.

---

۱. تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ج ۱، ۸/۵-۶.
۲. دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژهٔ حکمت.

«و چون علم حکمت، دانستن همه چیزهاست چنانکه هست، پس به اعتبار انقسام موجودات، منقسم شود به‌حسب آن اقسام. و موجودات دو قسمند: یکی آنچه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد، و دوم آنچه وجود آن منوط به‌تصرف و تدبیر این جماعت بود، پس علم به موجودات نیز دو قسم بود: یکی علم به‌قسم اول و آن‌را حکمت‌نظری خوانند، و دیگر علم به‌قسم دوم و آن را حکمت عملی خوانند. و حکمت نظری منقسم شود به دو قسم: یکی علم به آنچه مخالطت ماده شرط وجود او نبود، و دیگر علم به‌آنچه‌تا مخالطت ماده نبود موجود نتواند بود. و این قسم آخر باز به‌دو قسم شود: یکی آنچه اعتبار مخالطت ماده شرط نبود در تعقل و تصور آن، و دوم آنچه به‌اعتبار مخالطت ماده معلوم باشد. پس از این روی حکمت‌نظری به‌سه قسم می‌شود: اول را علم مابعدالطبیعه خوانند، و دوم را علم ریاضی، و سیم را علم طبیعی. و هر یکی از این علوم مشتمل شود بر چند جزو که بعضی از آن به‌مثابت اصول باشد و بعضی به‌منزلت فروع.

«اما اصول علم اول دو فن بود: یکی معرفت‌الله — سبحانه و تعالی — و مقربان حضرت او که به‌فرمان او —عز و علا— مبادی و اسباب دیگر موجودات شده‌اند، چون عقول و نفوس و احکام افعال ایشان، و آن را علم الهی خوانند، و دوم معرفت امور کلی که احوال موجودات باشد، از آن روی که موجودند، چون وحدت و کثرت، و وجوب و امکان، و حدوث و قدم و غیر آن، و آن را فلسفهٔ اولی خوانند. و فروع آن چند نوع بود، چون معرفت نبوت و شریعت و احوال معاد و آنچه بدان ماند»[1].

خواجه سپس تمامی فروعات را نیز بدقت شرح می‌دهد و ما سعی کرده‌ایم مجموع طبقه‌بندی او را از حکمت در اصول و فروع در جدولی ترسیم کنیم[2].

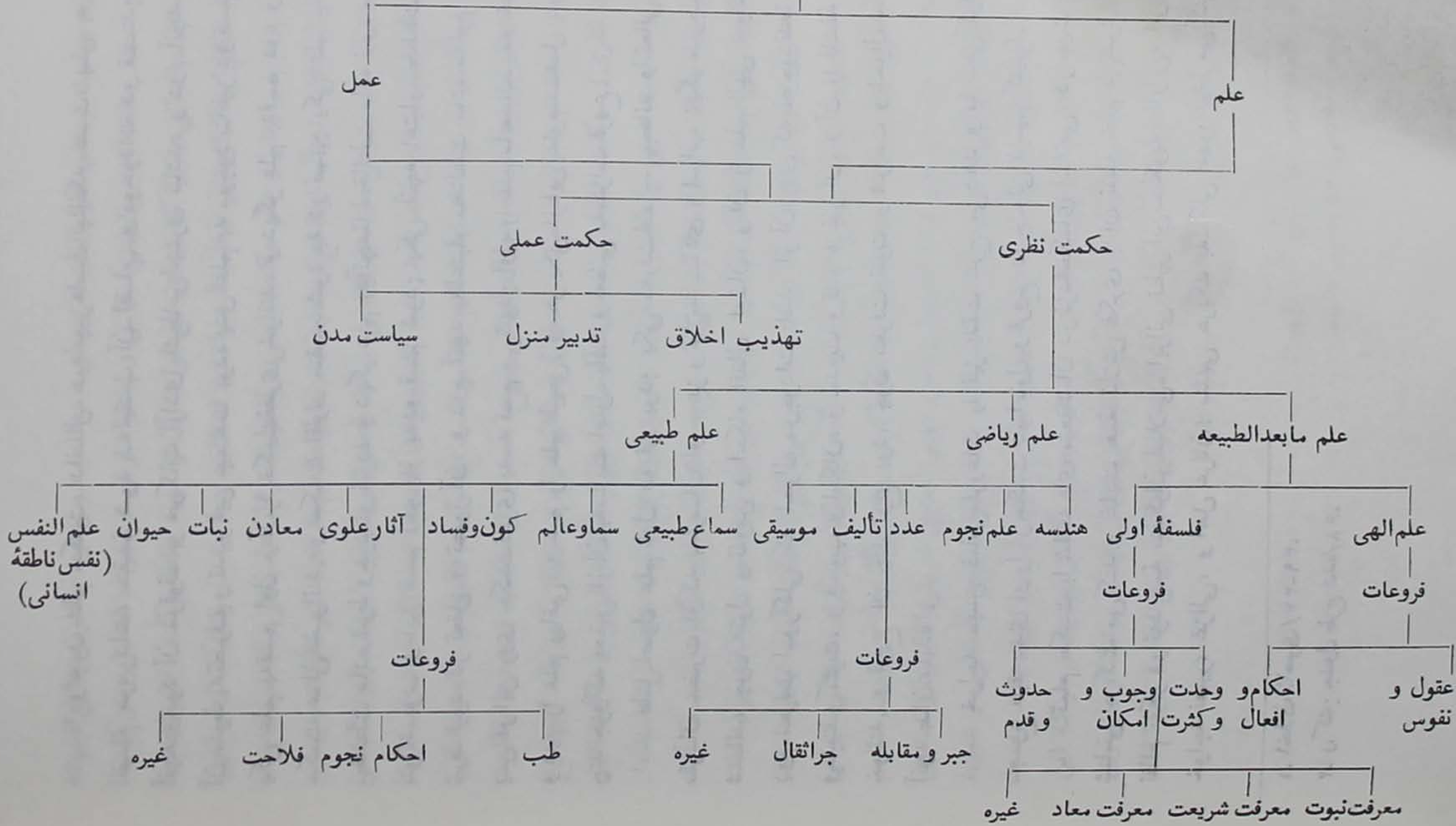
تمام حکمت با شاخه‌های متعدد آن در نزد حکمای اسلامی، در جهت خداشناسی حرکت می‌کند و غایت همهٔ تلاش فکری بدان نقطه ختم می‌شود. این نظام تفکر در نزد همهٔ متفکران اسلامی- ایرانی نظیر ابن‌مسکویه، فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر، غزالی، و اهل عرفان؛ منتهی هریک به‌شکلی ظهور پیدا می‌کند. و

---

۱. اخلاق ناصری/ ۳۷-۳۹.

۲. ر.ک: جدول طرح شده/ ۶۸.

طبقه‌بندی خواجه نصیر از حکمت



این نکته از آنجا برخاسته است که «در تمدن اسلامی مانند سایر تمدنهای کهن که پایهٔ هر یک مبنی بر عقاید دینی خاصی بوده است، علوم جهان‌شناسی و طبیعی با اصول اسلام، که از مبدأ وحی آسمانی سرچشمه گرفته است، انطباق کامل یافته و هر علمی به‌نوبهٔ خود حقایق کلی را در مرتبه‌ای از مراتب وجود که بستگی به موضوع آن علم داشته منعکس می‌ساخته است»[۱].

مسألهٔ وحدت وجود نیز چیزی خارج از این نوع اندیشه نمی‌باشد. مثلاً در طرز تفکر فارابی که نوعی از تفکر وحدت وجودی دیده می‌شود، هدف، ایجاد اتحاد مابین ماهیات موجودات است که فی حد ذات مختلف‌اند با مبدأ فیض واحد. فارابی ازین سخن چنین نتیجه می‌گیرد که موجودات نه علت فاعلی هستند و نه علت غایی؛ بلکه در حقیقت آن فیض ساری در موجودات فاعل حقیقی است که هدف نهایی سیر الی‌الله است. (اناالله و انااليه راجعون)[۲].

فلسفهٔ فضیان فارابی را به‌شکلی دیگر در فلسفهٔ نور سهروردی نیز که در راستای همان اتحاد و ارتباط ماهیات موجودات تلاش می کند می‌توان ملاحظه کرد. فلسفهٔ نور که در میان اصحاب تقشف مانند غزالی و اصحاب تعشق مانند بایزیدبسطامی و حتی درنزد نظامی ملاحظه می‌شود؛ طریق دیگری از اثبات نهایت حکمت و شناخت است[۳]. در کیفیت تجلی و اشراق از نور نخستین نظامی گوید:

در آن‌خلوت که هستی بی‌نشان بود — به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی، مطلق از قید مظاهر — به‌نور خویشتن بر خویش ظاهر
نوای دلبری با خویش می‌ساخت — قمار عاشقی با خویش می‌ساخت
وجودی بود از نقش دویی دور — ز گفتگوی مایی و تویی دور
دلارا شاهدی از حجلهٔ غیب — مبری دامنش از تهمت عیب
برون زد جامه زاقلیم تقدس — تجلی کرد در آفاق و انفس

در جای دیگری نیز نظامی سعی می کند این وحدت را در کثرات عالم

---

۱. نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت/۲.
۲. ر.ک: اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله/۱۶.
۳. برای درک روشنتر از فلسفهٔ نور در نزد شیخ اشراق ر.ک: برخی بررسیها دربارهٔ جهان‌بینیها و جنبشهای اجتماعی در ایران/۲۳۴-۲۴۸.

پیدا کند و از آن وحدت، به وحدانیت خالق استدلال نموده و بسوی خداشناسی برود[1].

بحث امام محمدغزالی نیز در این مورد که «معرفت بر خدای از همهٔ معارف لذتی بزرگتر دارد»[2] و آن را «معرفت هر چیز شریفتر» می‌داند؛ از ناحیهٔ ایجاد اتحاد و ارتباط ماهیات موجودات یا رسیدن به‌وحدت وجود ناشی شده است.

«در مکاتب دیگر از قبیل مکتب عرفا خصوصاً پیروان ابن‌عربی و صدرالدین قونوی و نیز اشراقیون و مشائیون، جنبهٔ پیوستگی بین مراتب عالم و مبدأ فیض الهی بیشتر مورد توجه قرار گرفته و به‌این علت در نظر این نحل جسم متصل است و جزء لایتجزا، چنانکه متکلمین به آن، معتقدند، وجود ندارد.

«نکتهٔ اساسی که در این بحث مطرح است، چگونگی رابطهٔ بین بی‌نهایت و محدود است. رابطه‌ای که از یک سو منقطع و از سوی دیگر پابرجا است. به‌این معنی که محدود بوسیلهٔ فاصلهٔ مطلقی از بی‌نهایت مجزا شده، لکن در عین حال چون تحقق دو واقعیت کاملاً مشخص و متمایز در دار وجود ممکن نیست و مخالف وحدت عین شرک است، محدود تا آنجا که دارای واقعیت است جز بی‌نهایت چیزی نیست.

«حکما و عرفا، بدون اینکه تنزه و تجرد ذات باری تعالی را ماوراء هر گونه تعین و تصوری انکار کرده باشند بیشتر به‌جنبهٔ پیوستگی و اتصال عالم خلقت به مبدأ وجود توجه کرده، بالسان تشبیه و تمثیل کوشیده‌اند تا عالم را به‌عنوان سایه و مثال عالم ملکوت جلوه‌گر سازند و رابطهٔ وجودی بین موجودات و وجود بسیط و کثرت و وحدت را بنمایانند»[3].

رابطهٔ حکمت و فضیلت و سعادت

در تعریف فضیلت گفته‌اند: «هر صفتی که موجب مزیت معنوی دارندهٔ آن بشود فضیلت است»[4]. چون معرفت و حکمت والاترین مزیت معنوی است بنابراین جزو افضل فضایل محسوب می‌شود. ارسطو، افلاطون، فارابی، خواجه‌نصیر همگی حکمت را فضیلت نخستین دانسته‌اند. حتی در نزد حکمای معاصر نیز حکمت جزو

---

۱. ر. ک: هفت پیکر، ۳۵۷/۶-۱۰.

۲. ر. ک: کیمیای سعادت، ج ۱/ ۴۰.

۳. نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت/ ۱۲-۱۵.

۴. دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژهٔ فضیلت.

فضایل مهم قلمداد شده است[1].

مرکز صدور فضیلت حکمت، از ناحیهٔ نفس ناطقه یا قوهٔ عاقله قلمداد شده است. در نظر افلاطون فضیلت حکمت ناشی از سلامت و اعتدال قوهٔ عاقله می‌باشد.

تعصب اهل دانش در پرداختن به حکمت از آنجا ناشی است که این فضیلت عالی موجب سعادت انسان می‌شود. این سعادت که موجب انبساط خاطر هر عامل به حکمت است موجب آسودگی مادی، روانی و تنی او می‌شود. بحث بسیار جالبی در همین مقوله از ارسطو، حکیم نخستین آمده است که رابطهٔ فضیلت حکمت و سعادت را روشن می‌سازد. وی در کتاب سیاست می‌گوید:

«هیچکس در این نکته شک ندارد که نیکی بر سه گونه است: نیکی مادی، نیکی روانی و نیکی تنی[2]. سعادتمندان راستین باید این هر سه نیکی را دارا باشند. آنکه نه از دلیری بهره دارد، نه از اعتدال و نه از دادگری و نه از خرد؛ یا آنکه پرش مگسی او را می‌ترساند، یا آنکه برای فرو نشاندن گرسنگی‌وتشنگی‌خویش‌ازهیچ کار پلیدی رو بر نمی‌تابد، و یا آنکه برای ناچیزترین سودها بهترین دوستانش را می‌کشد، یا آنکه همچون کودکان یا دیوانگان، بیخرد و گمراهست، در شمار سعادتمندان نیست.

«ولی دربارهٔ این شروط سعادت، هرچند اتفاق باشد، درکمی و بیشی ارزش آنها اختلاف هست. بیشتر مردم می‌اندیشند که اندکی فضیلت برای آنان کافی است، ولی آرزوهایشان برای داشتن سرمایه و نیرو و افتخار و مزایای دیگر، هیچ اندازه و حد نمی‌شناسد. اما در این مقوله، آزمون بهترین راهنماست و عکس این پندار را ثابت می‌کند، و همه از آزمون چنین می‌دانیم که فضایل را با سرمایه‌های مادی نمی‌توان بدست آورد و برعکس به‌یاری فضیلت می‌توان بر سرمایهٔ مادی دست یافت و آن را نگهداشت، و نیز می‌دانیم که سعادت، خواه در فضیلت باشد و خواه در لذت، خواه در هر دو، آنان که از هوش و صفات درخشان اخلاقی بهره‌مندند ولی مال به‌اندازه دارند، می‌توانند زودتر از کسانی سعادتمند شوند که

---

۱. ر.ک: المیزان، ج ۲/۳۱۳.

۲. خواجه‌نصیر همین مطلب را بدین شکل بیان داشته‌است: سعادات سه‌جنس بود: نفسانی، بدنی و مدنی، (اخلاق ناصری /۱۵۴).

بیش از حد لازم ثروت دارند، ولی از نیکیها و سرمایه‌های معنوی دیگر بی‌بهره‌اند. ولی حتی، اگر به‌جای آزمون وعمل، نظر را پایهٔ بحث بگذاریم باز به‌حقیقت می‌رسیم. نیکیهای مادی، مانند هر وسیله و افزاری، حدی دارند، زیرا هر افزاری مقصود خاصی را سودمند است. و همین خاصیت، حدی بر آن می‌نهد. از این رو چون بیش از اندازه باشند، نه همان برای کسانی که آنها را بکار می‌برند سودی ندارند، بلکه زیان‌آور نیز هستند. نیکیهای روانی برعکس هراندازه بیشتر باشند، سود بیشتردارند. این نیکیها نه فقط به‌آدمی شرف و بزرگی می‌بخشند بلکه سود مادی نیز می‌رسانند.

«بطور کلی می‌توانیم بگوییم که بهترین وضع و نوع هرچیز در قیاس، با بهترین وضع و نوع چیز پست‌تر از آن، مناسب است با فاصله و ترتب میان این دو چیز. از این رو، به‌همان اندازه که روان آدمی از تن و مال او، خواه بطور مطلق و خواه بطور نسبی، برتر است، بهترین صفات روان نیز ناگزیر بیش از بهترین صفات تن و مال آدمی می‌ارزد. وانگهی سرمایه‌های مادی فقط در حالی به‌طبع ارزش دارند و مطلوبند که مایهٔ آسایش و شادی روان باشند. و خردمندان نیز باید به‌همین سبب خواستار آنها باشند. یعنی مال را از برای روان خواهند و نه روان را از برای مال.

«پس در این‌باره متفق شدیم که اندازهٔ سعادتی که بهرهٔ هر کس می‌شود برابر است با اندازهٔ بهرهٔ او از فضیلت، خرد، کار فضیلت آمیز و خردمندانهٔ او. حجت ما در این دعوی، آفریدگار است که سعادت‌وبرکت را نه به‌سبب سرمایه‌های مادی، بلکه به‌گوهر خود، و به‌حکم صفات اساسی خویش داراست. از این‌جا معلوم می‌شود که چرا نیکبختی با سعادت فرق دارد.

«بخت نیک و اقبال خوش فقط می‌تواند فرازآورندهٔ مواهب مادی و نیکیهای بیرون از روان باشد، و حال آنکه هیچکس نمی‌تواند که از برکت تصادف، خجسته یا طالع نیک، دادگر یا میانه‌رو شود.

«حقیقت دیگری نیز که به‌یاری همین حجت ثابت تواند شد، آن است که سعادت هر کشور نیز پیرو اصول سعادت فرد است. وبدین سبب فقط کشوری می‌تواند بهتر و برتر از کشورهای دیگر بشمار آید که شاد باشد و درست زیست کند. ولی نمی‌توان درست زیست مگر آنکه کارهای نیک انجام داد. و فرد یا کشور هیچکدام

نمی‌توانند کار نیک انجام دهند مگر آنکه از فضیلت و خرد بهره‌مند باشند. و دلیری و دادگری و خرد در مورد کشورها نیز دارای همان معنی و جلوه‌اند که در مورد افرادی که شایستهٔ اوصاف دلیر و دادگر و خردمندند»[1]. «همگان متفقند که سعادت فرد و اجتماع یکی است»[2].

سعادت مورد بحث حکما را می‌توان به‌حاصل ورزش ذهن و مغز تشبیه کرد. همانطورکه ورزش بدن هدفش سلامتی جسم است؛ هدف ورزش مغز و ذهن نیز سلامت روح و روان می‌باشد. اما همانطورکه بسا هدف نهایی از ورزش جسمانی ترتیب مشخص دارد و هیچوقت برای رسیدن به‌قدرت بدنی کامل از ورزشهای سخت و بسیار فنی و پیچیده شروع نمی‌کنند؛ بلکه از حرکتهای ساده‌ای که موجب تقویت عضلات و استخوانها شود آغاز می‌کنند تا جسم را در پذیرش حرکتهای سنگین پذیرا سازند؛ در باب تربیت و تقویت روان نیز از اصول تفکر مقدماتی آغاز می‌کنند تا هدف پذیرش افکار سنگین و متعالی را — که در حکمت اسلامی حکمت الهی است— بدست آورند.

مراحل کسب فضیلت حکمت

مرحلهٔ نخستین حکمت، با خودشناسی شروع می‌شود. در این نکته اکثر حکما متفقند. و در میان حکمای اسلامی این حدیث «اعرف نفسک تعرف ربک» و «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[3] دستاویزی مهم است در خودشناسی که مقدمهٔ خداشناسی می‌باشد.

ابزار ویژهٔ این خودشناسی، شاخهٔ مهمی از حکمت به‌نام «تهذیب اخلاق» است. وسیله‌ای که در تصحیح رذیلتها یا به‌قول خواجه‌نصیر معالجهٔ رذایل و درنتیجه رسیدن به‌فضیلت که موجب سعادت آدمی است کمک می‌کند.

گرچه در این‌جا، روشها متفاوت است اما هدف یکی است. حکیمان و فیلسوفان به‌نوعی و عارفان و اهل عشق به‌نوعی دیگر تلاش می‌کنند بدان هدف نزدیک شوند. هدف، اصلاح نفوس و بازگشت آنان بسوی سعادت ابدی و در تعبیر حکمای اسلامی شناخت عظمت کردگار است.

---

۱ و ۲. سیاست /۲۸۳-۲۸۶.

۳. کیمیای سعادت، ج ۱/۴۷.

بدین ترتیب نخستین مرحلهٔ شناخت، وقوف از قوه‌های نهان و آشکار و در مجموع اسرار پنهان در ضمیر آدمی است، و توجه دادن اوست به‌ارزش واقعی خویش در میان جماد و نبات و حیوان و حتی فرشتگان.

کوشش علم اخلاق در راستای کمک به‌انسان از راه شناخت خویشتن و کشف فضیلتهای راستین او می‌گذرد. برخی از حکما فضیلتها را فطری بشر می‌دانند. مانند غزالی که فطرت آدمی را برخداشناسی می‌داند[1]. یا نظامی[2]. از حکمای یونان نیز افلاطون اهل فطرت است. در نظر این دسته «علت انحراف بشر از خوی فریشتگی به‌مناسبت حرص دنیا و شهوت و گناهکاری است که همچون زنگاری آینهٔ دل را مکدر ساخته و در نتیجه وی را از فطرت خارج کرده است[3]. لکن حکمایی مانند: ارسطو، فارابی و خواجه‌نصیر فطرت را در امر اخلاق منکرند و آن را اکتسابی می‌دانند.

خواجه‌نصیر می‌گوید: «بباید دانست که هیچکس بر فضیلت مفطور نباشد، چنانکه هیچ آفریده را، نجار یا کاتب یا صانع نیافرینند. و ما گفتیم که فضیلت از امور صناعی است، اما بسیار بود که کسی را از روی خلقت قبول فضیلتی آسانتر بود و شرایط استعداد در او بیشتر، و همچنانکه طالب کتابت یا طالب تجارت را ممارست آن حرف می‌باید کرد تا هیأتی در طبیعت او راسخ شود که مبدأ صدور آن فعل باشد ازو بر وجه مصلحت، آنگاه او را از جهت اعتبار آن ملکه صانع خوانند و بدان حرفت نسبت دهند، همچنین طالب فضیلت را بر افعالی که آن فضیلت اقتضا کند اقدام می‌باید نمود، تا هیأت و ملکه‌ای در نفس او پدید آید که اقتدار او بر اصدار آن افعال بر وجه اکمل بسهولت بود، و آنگاه به‌سمت آن فضیلت موصوف باشد»[4].

در نزد این گونه حکیمان نیز از جمله فارابی[5] و خواجه‌نصیر بجای آنکه اخلاق فطری باشد چون زیست اجتماعی مفطور است و جامعه به‌عنوان محل بروز رذایل و

---

۱. کیمیای سعادت، ج ۱/ ۳۱.
۲. ر. ک: مخزن‌الاسرار/ ۷۷-۷۸ و ۹۹.
۳. ر. ک: کیمیای سعادت، ج ۱/ ۴۷.
۴. اخلاق ناصری/ ۱۵۲.
۵. فارابی در رسالهٔ التنبیه ص ۸-۹ تصریح می‌کند که خلق نتیجهٔ عادت است و خلق نیک و بد هر دو کسب کردنی است.

فضایل و کسب هر کدام از آنهاست، طبیعت زیست اجتماعی، انسانها را وادار می کند برای آسودگی همگان، زیستن بر پایهٔ فضیلتها را برگزینند.

بدین ترتیب در آموزش اخلاقی حکمایی که فضیلت را اکتسابی می‌دانند؛ تلاش برای ملکه‌ساختن اخلاق نیکو از جهتی و رد و اذالهٔ رذیلتها از سوی دیگر تکیه می‌شود؛ زیرا ملکات نفسانی نیکو نیز کسبی است نه فطری. ولی در تعلیم اهل فطرت، تلاش فقط در جهت باز گرداندن افراد است بسوی اصالت و گوهر ذاتی او.

برای بهبود نفس انسانی، چه منظور از آن نفس همزیستی مسالمت‌آمیز دنیوی باشد و چه در فراز زندگی سعادتمندانهٔ دنیوی، زندگانی جاویدان جهان باقی نیز منظور نظر بوده باشد، و یا دربارهٔ وجدان انسان و مسئولیت او از لحاظ اعمالش، نظریه‌های مختلفی در طی تاریخ اظهار شده است. «اصحاب بینش درونی مانند روسو معتقدند که وجدان امری فطری و محرك اعمال اخلاقی است. پیروان مذهب اصالت تجربه مانند کانت، لاك و جان استوارت میل آن را حاصل تجارب می‌دانند. اصحاب تصور مانند افلاطون و کانت مابعدالطبیعه را اساس اخلاق قرار می‌دهند. برخی مانند هگل و مارکس دولت را داور اخلاق دانسته‌اند و برخی مانند دیویی و فلیکس آدلر معتقد به‌اختیار افراد شده‌اند»[1].

اما در نظام تفکر متفکران اسلامی چون هدف از تمام تلاشها و تهذیب نفس رسیدن به‌مرحلهٔ خداشناسی بوده است، ضمن ملحوظ نظر داشتن حق اجتماعی، سعی کرده‌اند آن را متصل کنند به‌حقی والاتر از حق اجتماعی. یعنی نظام اخلاقی اسلام «بسوی حقی دعوت می کند که نه ظرف اجتماع گنجایش آن را دارد و نه آخرت و آن خدای تعالی است. اساس تربیت اسلام بر پایهٔ «خدا یکی است وشریکی ندارد.» بنا گذاشته است. نتیجهٔ باور بدان، خلوص و عبودیت محض است»[2].

خود قرآن کریم بیش از هفتصدوهشتاد آیه در موارد تهذیب اخلاق —در تکریم فضایل و تقبیح رذایل— و نزدیک به همین‌حدود نیز راجع به‌مسایل‌اجتماعی دارد[3]. و از همهٔ آنها چنین مستفاد است که قرآن اخلاق را از نظر غایات اخروی

---

۱. دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژهٔ اخلاق.

۲. تفسیرالمیزان، ج ۲/۲۷۵.

۳. ر.ك: تفصیل آیات قرآن کریم، ذیل باب‌های علم تهذیب اخلاق و نظام اجتماع.

آن اصلاح و تهذیب می کند[1]. بنابراین بیهوده نیست که متفکران اسلامی نیز محور اساسی تعلیمات اخلاقی خویش را در راستای هدایت جماعت به‌سعادت عالی یعنی شناخت باری —تعالی— تدوین کرده‌اند.

بدین‌ترتیب برای رسیدن به‌حکمت متعالی بایستی از اخلاق فردی آغاز کرد و تهذیب نفس را به‌خانواده و تنظیم غایات زندگی خانوادگی تسری داد و پس از آن مرحله به‌تنظیم اجتماع پرداخت. اگر این مراحل از روی ارزشهای اخلاقی پیموده شود، حکمت که فضیلت و سعادت نهایی بشر است تحصیل خواهد شد.

رابطهٔ حکمت و اخلاق

گفتیم که «حکمت» به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین اخلاقیات درنظر حکما منظور شده است. اما فضیلت حکمت را بدون تربیت نفس نمی‌توان بدست آورد. به‌همین جهت علم اخلاق یکی از ارکان اصلی حکمت تلقی شده است.

«علم اخلاق عبارت است از تحقیق در رفتار آدمی بدان گونه که باید باشد. توجه علم اخلاق به‌چگونگی عمل آدمی است برای آنکه کامل باشد و خیر را تحقق بخشد. در علم اخلاق تقابل بین خیر و شر حاکم است. همچنانکه در علم منطق، تقابل بین حقیقت و خطا و در علم زیباشناسی تقابل زشت و زیبا مطرح است. در هریک از این علوم، بین دو ارزش متقابل، یکی بر دیگری رجحان دارد و آن ارزشهای مرجح عبارت است از: خیر، حقیقت و زیبایی»[2].

بحث اساسی علم اخلاق در پیرامون ملکات انسانی است. اما این خلقها که به‌مرور جزو ملکهٔ انسانی می‌شود از کجا ناشی شده است؟ پس از بحثهای فراوان اخلاقیان، منشأ همهٔ خلقهای آدمی را از سه‌نیروی بزرگ موجود او یعنی قوه شهویه، غضبیه و نطقیهٔ فکریه دانسته‌اند. همهٔ افعال صادر از انسان از این سه قوه قلمداد شده است. به‌نظر اینان، ذات آدمی معجونی است مرکب‌از قوای سه‌گانهٔ مذکور که انسان نباید اجازه دهد تا قوای سه‌گانه از حد اعتدال[3] خارج یا منحرف شود. بدین‌ترتیب علم اخلاق سعی می کند حدود هریک از اخلاق رذیله و یا فضایل

---

۱. ر.ک: **تفسیرالمیزان**، ج ۲/۲۶۳-۲۷۶.

۲. **فلسفهٔ اخلاق** /۹-۱۰.

۳. دراین مورد ذیل مبحث «اعتدال» توضیح بیشتری داده‌ایم. (ر.ک: فصل تهذیب اخلاق)

را توضیح دهد[1].

حکمای اسلامی نفس را چنانکه گفته شد دارای قوای متعددی مانند ناطقه، شوقیه و عامله می‌دانند که به‌ترتیب منشأ ادراک و تعقل و منشأ شورهای انسانی و یا منشأ حمل و حرکت اوست. قوهٔ شوقیه ــ که در روانشناسی معاصر تحت عنوان شورها مورد بحث‌است[2]ــ و باباافضل آن را نیروی خواستاری می‌نامد، خود به‌دو صورت «قوهٔ غضبیه» و «قوهٔ شهویه» بروز می‌کند. اگر در قبال قوای شوقیه که ویژهٔ انسان نیست و در حیوان نیز هست، روش تسلیم در پیش گیریم از اصل فضیلت دور می‌شویم. باید با پس راندن، فشار این قوای غضبی (یاسبعی) و شهوی، خود را در مقام فضیلت انسانی نگاه داریم[3].

در اینجا راجع به ارتباط حکمت و اخلاق به همین مقدار بسنده می‌کنیم و بحث بیشتر در مورد اخلاق را به‌فصل تهذیب اخلاق موکول می‌سازیم و بر سر نظامی می‌رویم تا با این مقدمه حکمت را در میان آثارش کاوش کنیم.

حکمت در تفکر نظامی

اصول بنیادی نظامی، در تفکر فلسفی، اسلام است و در تمام نگرشهای وی نسبت به هستی، روابط خالق و مخلوق، و روابط خلق با یکدیگر، جهان‌بینی اسلامی او کاملاً مشهود می‌باشد. منتهای مراتب درمیان اندیشمندان اسلامی روزگار گذشته، در عین کوشش برای تبیین جهان و انسان از دیدگاه اسلام، مکتبهای متفاوتی در جریان این تفکر بوجود آمده است.

دو مکتب بسیار مهم که در تکامل تاریخی اندیشهٔ اسلامی نقش حساسی داشته است یکی مکتب اشاعره و دیگری معتزله بوده است. نظامی نیز پیرو اشعریان است وبرای درک صحیح جهان‌بینی‌او لازم است نگاهی کوتاه بر رئوس تفکر اشعریان داشته باشیم.

اشاعره: مکتب اشعری، به‌دست ابوالحسن علی‌بن‌اسمعیل‌الاشعری، از اعقاب ابوموسی اشعری تأسیس یافته است. وی به‌سال ۲۶۰ ه.ق دوازده سال پیش از

---

۱. ر.ک: المیزان، ج ۲/۲۹۷-۲۹۹.

۲. ر.ک: برخی بررسیها درباره جهان‌بینیها و جنبشهای اجتماعی در ایران/۳۱۱.

۳. ر.ک: پیشین، همانجا.

قتل متوکل ولادت یافت. او شاگرد ابوعلی جبایی بود. یعنی در آغاز در میان معتزلیان تربیت یافته و مانند آنان به‌سلاح منطق و فلسفه مسلح شده بود. اما در حدود چهل سالگی از طریقهٔ معتزله دست برداشت و باقی عمر را در مبارزه با آنان گذراند[1]. از آن پس اصحاب وی را اشعری خواندند[2].

تا اواخر قرن‌سوم، نامی از فرقهٔ اشعری در میان نبود. اما از اوایل قرن‌چهارم دورهٔ بدبختی معتزلیها که فرا رسید، شکوفایی اشعریان آغاز گشت. در قرن پنجم که عهد غزالی است جمهور مسلمانان اهل سنت خاصه در حوزهٔ خراسان در اصول طریقهٔ اشعری و در فروع مسلک شافعی را داشتند. از طبقات‌الشافعیه سبکی نیز همین موضوع مشهود است. خود غزالی نیز در اصول به‌طریقهٔ اشعری و در فروع به مسلک شافعی متمایل است[3]. در همین قرن یکی از نویسندگان بزرگ ملل و نحل یعنی عبدالکریم شهرستانی (۴۷۹-۵۴۹ ﻫ.ق) نیز شافعی و در اصول متمایل به‌طریقهٔ اشعری بوده است[4].

اصول اعتقادی اشعریان را که در عین حال نمایشگر اختلاف نظر آنان با معتزله است، می‌توان بطور خلاصه در نکات زیر خلاصه کرد:

۱. رکن اصلی ایمان، عقیدهٔ قلبی است و گفتار و کردار از فروع آن است و کسی که دین را به‌دل بگرود، مؤمن است هرچند عمل و گفتارش با عقیدت یار نباشد.

۲. بد و نیک کارها همه آفریدهٔ خداوند است و بنده را به هیچ وجه اختیار نیست.

۳. صفات ازلیه زاید بر ذات است که قایم به‌ذات واجب‌الوجودند.

۴. حسن و قبح، ذاتی اشیاء نیست و عقل بی‌معاونت شرع نمی‌تواند حسن و قبح اشیاء را درک کند. بنابراین واجب و حرام سماعی است و عقل شایستگی ایجاد یا تصرف در احکام شرع را ندارد.

۵. خداوند را در روز رستاخیز می‌توان به‌چشم دید.

۶. کلام‌الله قدیم است.

---

۱. تاریخ ادبیات در ایران، صفا، ج ۱/ ۲۴۰.

۲. الملل والنحل/ ۶۸.

۳. ر.ک: غزالی‌نامه/ ۷۷-۸۱.

۴. الملل والنحل/ ۱۲.

۷. قرآن بالذات معجزه است و آوردن مانند آن از بشر محال است.
۸. اعادهٔ معدوم ممکن است.
۹. خلود در نار وجود ندارد.
۱۰. امامت به‌اختیار است[۱].
۱۱. صاحب گناه کبیره اگر بدون توبه بمیرد حکم او با خداست. یا او را به رحمت خود می‌آمرزد و یا به شفاعت پیغامبر می‌بخشد و یا به‌مقدار جرمش عذاب می‌کند. و اما اگر توبه کند آمرزیدن او بر خداوند واجب نیست. زیرا خداوند موجب است و چیزی بر او واجب نمی‌شود و اعتقاد به‌قبول توبه تنها مبتنی بر سمع است. خداوند مالک‌خود است. آنچه‌می‌خواهد می کند و به‌هر چه اراده کرد فرمان می‌دهد. اگر همهٔ خلق جهان را به‌بهشت برد مرتکب حیفی نشده است و اگر همه را به‌آتش افکند ظلمی نکرده است. چه ظلم عبارت‌است از تصرف در آنچه مایملک متصرف نیست. یا عبارت است از وضع شیء در غیر موضع خود. درصورتیکه خداوند مالک مطلق است و از این‌روی نه‌ظلمی بر او متصور است و نه جوری بدو منسوب[۲].

آنچه که از اصول اعتقادی اشعریان فهمیده می‌شود، در وهلهٔ اول مخالفت شدید این دسته است با نظام تفکر معتزلیان. دروهلهٔ ثانی «اصرار در اثبات جبر و انکار اختیار و تأیید تسلیم»[۳] به‌نیکی از میان افکار آنان مشاهده می‌شود. نتیجهٔ مسلم این فکر بسته شدن راه استدلال فلسفی است در مباحثه و دقت در نظام هستی و رابطهٔ خالق و مخلوق. «آنچه که درانظار بصورت «قانون طبیعت» جلوه‌گرمی‌شود، به‌نظر اشاعره، عادتی بیش نیست که به‌علت تکرار، دراذهان مستقر شده و جنبهٔ عمومیت به خود گرفته است. اشاعره بیش از هر چیز به انفصال بین محدود و بی‌نهایت و یا عالم و مبدأ آن توجه کرده، سلسله مراتب‌جهانی را از قبیل نفوس و عقول مجرده منکر شده‌اند و همهٔ شئون و مراتب را در مقابل ذات باری —تعالی— عدم صرف می‌دانند و واسطه‌ای بین انسان و خداوند قائل نیستند»[۴].

با این مقدمه، ظاهراً به‌نظر می‌رسد، با توجه‌به‌اصل «جبر» محلی برای عرض

---

۱. غزالی‌نامه /۶۲-۶۶ به‌تلخیص.
۲. ر.ک: تاریخ ادبیات در ایران، صفا /۲۴۳.
۳. ر.ک: تاریخ ادبیات در ایران، صفا، ج ۱/۲۴۳.
۴. نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت /۱۴.

وجود آدمی در تصحیح راه و تکوین اخلاق انسانی و کسب سعادت دنیایی و اخروی باقی نمی‌ماند و اشعری‌مسلک سخنی در تشخیص بدی و خوبی، حسن و قبح و سعادت و شقاوت ندارد. در حالیکه این قضاوتی سهل‌انگارانه است.

اشعریان به‌خوبی و بدی و سعادت و شقاوت اعتقاد دارند، اما بشر را قادر به تشخیص حدود و مواضع آنها نمی‌دانند. بلکه معتقدند حدود خوبی و بدی نیز برای انسان توسط انبیاء روشن می‌شود. بنابراین بشر همانطور که در مورد روزه و نماز، فرمان الهی را بواسطهٔ انبیاء می‌آموزد و اجرا می کند؛ بایستی موضوع نیکی و بدی را هم تنها از راه تشخیص‌الهی— بوسیلهٔ انبیاء— پذیرا باشد. به‌عبارت بهتر، اشعری گوید: انسان، قانون‌گذار نیکیها و تعیین کنندهٔ محدوده‌های بدی نیست؛ بلکه اگر امروز می‌تواند پاره‌ای از مرزهای نیکی و بدی را بفهمد به‌خاطر لطفی است که پروردگار در حق او روا داشته و انبیاء‌را مأمور کرده است تا آنها را بر انسان بیاموزد.

بر همین اساس چون نظامی نیز از نظر اصول پیرو مکتب اشاعره است، در حکمت وی بیش از همه چیز، اعتقاد به‌جبر، قضا و قدر و تسلیم در برابر آن، ایمان به‌قلب، رؤیت خداوند در روز رستاخیز به‌چشم سر، اجبار در گناه و ثواب از سوی بنده و اختیار در مکافات و پاداش و عذاب و بخشش از ناحیهٔ خداوند و درهرحال عدل الهی در هر دو مورد، اعتقاد به‌فطرت در نظام‌اخلاقی و نظایرآن دیده‌می‌شود.

با همین دیدگاه، معرفت شناسی نظامی، از شناخت انسان آغاز می‌شود و سپس به‌شناخت طبیعت و کیهان به‌قدر اطلاع و امکان ادامه می‌یابد، آنگاه به شناخت باری—تعالی— ختم می‌گردد. زیرا دروازه‌های معرفت به‌روی انسان وقتی گشوده می‌شود که نخست خویشتن را بشناسد و نفس طغیانگر شهوی‌را مهار کند تا به‌قول نظامی سکهٔ اخلاص به‌نام او زده شود:

توسنی طبع چو رام شود — سکهٔ اخلاص به نامت شود[1]

دسترسی به‌وسیلهٔ مهم در جمیع مراحل شناخت از دیدگاه نظامی —و سایر اشعریان— به کمک ورود در حرم دین امکان‌پذیر است:

از جرس نفس برآور غریو — بندهٔ دین باش نه مزدور دیو

---

۱. مخزن‌الاسرار، ۸۰۱/۱.

در حرم دین به حمایت گریز   تا رهی از کش مکش رستخیز[1]

شناخت انسان

در نظر نظامی، وجود آدمی از دو عنصر زمینی و خاکی و آسمانی‌و‌علوی، یعنی جسم و جان یا تن و روان تشکیل یافته است. هریک از دو عنصر کالبد و روح ویژگیهای مخصوص به‌خود را داراست، و به‌اقتضای هر کدام، انسان در کشاکش دایمی نیازهای روحانی و جسمانی قرار دارد. دو نیروی متضادی که هرگز سر سازگاری با یکدیگر ندارند و یکی موجب سعادت و دیگری باعث شقاوت است.

نظامی کوشش دارد با کلام ویژه و شاعرانهٔ خویش، و با توسل به‌انواع داستانها و افسانه‌های تاریخی و تمثیلی، پرده از چهرهٔ دوگانهٔ آدمی بردارد، و با تصویر متضاد زندگانی جسمانی و روحانی او، راه درست و مطابق با فطرت نخستین او را نمایش دهد. وی سعی می کند هر دو وجه جسمانی و روحانی انسان را ترسیم کند تا بلکه بتواند ماهیت اصلی و غرض اساسی از آفرینش او را توضیح دهد. تا همچون هر حکیم دیگری، به‌فلسفهٔ حیات آدمی دست یابد و هدفهای راستین وی را در زیستن کشف کند.

در دیدگاه نظامی، وجود ظاهری انسان چیزی نیست مگر مقداری خاک و قطره‌ای آب[2]. موجودی خاکی با ابعاد سه‌گز طول و یک‌گز پهنا و معجونی از چهار خلط مشابه چهار خم دکان رنگرز. این موجود هر غذایی که می‌خورد آن را به‌رنگ یکی از چهار خلط بدن می کند[3]. چنین سیمایی مشتی گل بیش نیست[4]، و چه‌زشت است این «خانهٔ خاک‌پوش»[5] با علایق و آرزوهای زمینی و خاکی آن. شهوت‌راندن، خفتن، خوردن، ستم‌راندن، زراندوختن، منی کردن، ریا ورزیدن، فریبکاری،

---

۱. مخزن‌الاسرار/۹.

۲. اقبالنامه، ۲۴۹/۱۰.

۳. ای سه گز خاک و پهنی تو گزی   چار خم در دکان رنگرزی
هر نواله که معدهٔ تو پزد   خلطی آن را به‌رنگ خود برزد
(هفت پیکر، ۳۵۴/۴-۵)

۴. مخزن‌الاسرار، ۱۰۰/۱۰.

۵. لیلی و مجنون، ۵۱/۴.

جهانگیری، فتنه‌انگیزی، مردم‌آزاری، دروغ‌بافی، جنایت‌پیشگی، آزمندی بی‌پایان، مال‌پرستی، نان‌بریدن، و صدها رذیلت دیگر از جمله خواستهای این جسم خاکی است، و نظامی در ضمن داستانها و افسانه‌های گوناگون و به‌مناسبتهای مختلف دیگر به‌صورت پراکنده در میان آثارش از آن سخن رانده است.

چنین آدمی است که خلقت از وجود او شرمگین است، و نظامی در بیانی شاعرانه این موجود را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی می‌گوید:

«شادباد آن شبی که جهان بی‌وجود تو در عالم هستی بود، و جان تو بی‌وجود جسمت وجود داشت. تا تو در عدم بودی اجزای هستی آسوده بودند. و طبیعت عزب بود و رنج آبستنی ترا نمی‌کشید. تا تو نبودی هرگاه ماه از خسوف سیاهروی می‌شد، با کوفتن طشت، کسی آن را رسوا نمی‌کرد.

آری زمانی بود که آسمان و زمین از تو خالی بود، تا آنکه ارادهٔ خلقت تو پیش آمد. تو که در جهان پاگذاشتی؛ ستاره از چشم زخمت امان نیافت. زیرا یکی را سعد و دیگری را نحس خواندی. آیینهٔ رخسار پاک جهان، از نفس تو تیره گشت. برای آفتاب، مشرق و مغرب، و برای صبح صادق و کاذب نام نهادی.

با این همه زحمت که تو بر آسمان ایجاد کردی خاک بر دهانش‌باد که بازهم برای خدمت تو کمر بسته است! اینکه ترا میوهٔ جان نامیده‌اند تنها در زبان است. بشنو و باور مکن! حیف که سرت به کلاهی نمی‌ارزد و پیکرت همچون سگی است که جل و جامه بر آن شرف دارد و خری است که قیمت توبره از او بیشتر است.

تو به‌دروغ لاف زدی که جهان به‌جوی نمی‌ارزد زیرا کفی خاک را قیمت جان و جوی کاهگل خانه‌ات را قیمت جهان داده‌ای»[1].

نظامی در داستانها و تمثیلهای گوناگون تمایلات خاکی این موجود را نشان داده است و ما در جاهای خود بدانها اشاره خواهیم کرد.

اما به‌نظر او، در ورای این چهرهٔ عفن و مغبون آدمی، چهرهٔ تابناک و روحانی دیگری نیز نهفته است. پس یادآوری می‌کند که «بشر اشرف مخلوقات است و تمامی خلقت از برای او در عرصهٔ وجود آمده‌اند. اما پیش از خلق همهٔ

---

۱. ر.ک به‌افزوده‌ها (۱).

حیات، که بنیاد عشق نهاده‌شد، انسان پذیرای آن‌گشت و نان عشق را تناول کرد»[1]. نور واقعی اختران برگرفته از نور آدمی شد و او نقطهٔ پرگار آفرینش گشت[2]. بیش از همهٔ موجودات، نور ازلی بسوی انسان گشوده شد و قدر او از دو جهان فراتر رفت. جنبش گیتی در جهت خواب خوش او قرار گرفت تا آنجا که سینهٔ خورشید پر از آتش، از دلخوشی دیدار روی او گرما یافت[3].

نظامی با رنج وافر کوشش می کند به‌انسان بقبولاند:

ای به‌زمین بر، چو فلک نازنین	ناز کشت هم فلک و هم زمین
کار تو زانجا که خبر داشتی	برتر از آن شد که تو پنداشتی[4]

تا بداند که او موجودی برتر است:

کز سر آن خامه که خاریده‌اند	نغز نگاریت نگاریده‌اند
رشتهٔ جان بر جگرت بسته‌اند	گوهر تن بر کمرت بسته‌اند[5]

اما این بازشناخت اصالت و گوهر راستین آدمی برای چیست؟ سعی نظامی بر آن است که انسان را به‌طبیعت اصلی خویش بازگرداند، و این بازگشت جز بواسطهٔ دست‌شستن از تن خاکی و پاسخ‌گفتن به نیازهای روح که درکالبد تن به‌اسارت نشسته است ممکن نیست. تنها بدین واسطه است که انسان می‌تواند محرم اسرار الهی شود[6].

هر چه این اصالت ناشناخته باشد، وابستگی به تن شدیدتر و رهایی از امیال آن مشکلتر است و برعکس هرچه به گوهر راستین آدمی، دستیابی بیشتر باشد رهایی و آزادی روح که مساوی با آزادی واقعی است ژرفتر خواهد بود.

مرده‌ای را که حال بد باشد	میل جان سوی کالبد باشد

---

۱. پیشتر ازجنبش این تازگان / نوسفران و کهن آوازگان
پایگه عشق نه ما کرده‌ایم؟ / دستکش عشق نه ما خورده‌ایم؟
(مخزن‌الاسرار، ۹۹/۳-۴)

۲. هفت پیکر، ۶/۳۵۵ و ۸.

۳. مخزن‌الاسرار، ۷/۷۷ و ۱/۷۸.

۴. همان، ۵. ۷/۱-۸.

۵. همان‌جا، ۱۱-۱۲.

۶. ر.ک: افزوده‌ها (۲).

وانکه داند که‌اصل جانش چیست   جان او بی‌جسد تواند زیست[1]

این روح، وابستهٔ ملاء اعلی است و اساساً آدمی پیش از آنکه پای به‌دنیای خاکی گذارد، بر اوج ازل و به‌سوی ابد پروازمی کرد و همای عشق او دراز پرواز بود. ولی خاک‌نشینی وی را از پرواز بازداشت[2]. چنین‌مضمونی را شیخ‌الرییس ابوعلی‌سینا (م۴۲۸۰ه.ق) پیشترها در قصیده‌ای به‌زبان تازی دربارهٔ روح سروده است و مطلع آن چنین است:

هبطت الیک من المحل الارفع   ورقاء ذات تعزز و تمنع

به‌تعبیر او کبوتر زیبای روح با آنکه به کراهت خاطر به‌هبوط تن رضا داده بود، ولی به‌مرور زمان الفت پذیرفت. لکن هر زمان که از سرزمین سابق یاد آورد، سیل سرشک جاری کند و بانگ اشتیاق بازگشت را سر دهد و ناله‌های زار بر کشد، تا آن زمان که از زندان تن رها گردد و آشیانهٔ خاک بگذارد و به‌منبع اصلی و روحانی خویش بازشود[3].

بدین‌ترتیب آغاز معرفت با خودشناسی شروع می‌شود، و انسان بدون شناخت واقعی از خویشتن امکان ندارد بتواند در تهذیب نفس قدم بگذارد و بالاتر از آن خداوند را بشناسد. زندگانی بشر بی‌این شناخت، نامفهوم و بی‌هدف خواهد بود و برعکس، جاودانگی در معرفت دقیق آن نهفته است.

هر که خودرا چنانکه بود شناخت   تا ابد سر به زندگی افراخت[4]
فانی‌آن‌شد که‌نقش خویش‌نخواند   هر که این نقش خواند باقی‌ماند[5]
چون تو خود را شناختی بدرست   نگذری گرچه بگذری ز نخست[6]
وانکسان کز وجود بی‌خبرند   زین در آیند وزان دگر گذرند[7]

غرض از این شناخت، تفکیک دو عنصر جسم و جان از یکدیگر و تشخیص نیازهای هر کدام و توجه به سعادتی است که‌از خدمت به‌روح‌و انصراف از خواستهای جسم تحصیل می‌شود. حرکت درست آدمی از زمانی آغاز می‌شود که ارزش والا

---

۱. **هفت پیکر**، ۴/۳۵۷-۵.
۲. ر. ک: افزوده‌ها (۳).
۳. برای رؤیت اصل و ترجمهٔ قصیده ر. ک: **تاریخ ادبی ایران**، براون، ج از فردوسی تا سعدی/ ۱۶-۱۶۱.
۴. **هفت پیکر**، ۱۱/۳۶.
۵و ۶ و ۷ . همان، ۱/۳۷-۳.

و واقعی خود را در نظام هستی دریابد و اخلاق و کردار متناسب با شأن خویشتن را بنا نهد.

در حکمت نظامی، که اخلاق فردی و اجتماعی– چنانکه در طول این رساله نموده خواهد شد – برگرد آن محور می گردد؛ هدف از خودشناسی بدست آوردن کلید خداشناسی است، و انتهای این کوشش بدین نقطه ختم می‌شود. وی در نصیحت به‌فرزند خود می‌گوید: «خود را همچو خضر بازشناس تا آب چشمهٔ حیات خوری و خداوند را بشناسی». مراد از آب حیوان خوردن خضر را نیز، رسیدن به سرچشمهٔ معرفت و جان با عقل و عقل با جان می‌داند نه چیز دیگر. و محصول توأمان عقل و جان را جز توحید چیزی دیگر نمی‌داند. طبیعی است که از این‌دو (عقل و جان) وقتی بدان‌یک (خدا) می‌توان رسید که آن دو را بتوان بدرود گفت[1]. یعنی به‌تعبیری از کثرت به‌وحدت رسیدن.

اما نظامی چه طریقی را برای وصول به حقیقت ارائه می کند؟ گرچه بحث در این باب طولانی است و ما در جای دیگر بدان اشاره خواهیم کرد، اما به اصلی‌ترین نکات آن بعنوان مقدمهٔ مطلب در این‌جا اشاره می کنیم.

راه تحصیل معرفت واقعی از مسیر تربیت دل نادان (جذر اصم) می‌گذرد. کمااینکه بالغان علوم سر تسلیم به‌دل نادان فرود نیاورده‌اند:

بالغانی که بلغهٔ کارند　　　سر به جذر اصم فرو نارند[2]

بلکه در بندگی دل تربیت‌یافته که همان سلطان وجود است همت گماشته‌اند، و از تن خاک‌سرشت و خواستهای آن دوری گرفته‌اند:

تن چه بود ریزش مشتی گلست　　　هم‌دل‌وهم‌دل که‌سخن با دلست
بندهٔ دل باش که سلطان شوی　　　خواجهٔ عقل و ملک جان شوی[3]

همانطور که غزالی توضیح داده است، انسان ظاهری دارد و باطنی و از باطن به‌واژه‌های نفس و جان و گاه دل اراده شده است. حقیقت انسان همان معنی باطن است و غزالی آن را دل نام می‌نهد. روح، جان، نفس نامهای دیگر دل است[4].

---

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۴).
۲. هفت پیکر، ۷/۳۷.
۳. مخزن‌الاسرار، ۱۰۰/۱–۱۱.
۴. کیمیای سعادت، ج ۱/۱۵.

دل در تمثیل، به‌پادشاه تشبیه شده که عقل وزیر اوست[1]. این دل نه‌تنها قدرت معرفت بر جملهٔ علوم و صناعات را داراست، بلکه روزنه‌ای نیز دارد که از آن سوای عالم محسوسات می‌تواند معقولات را نیز دریابد. همچنین از عالم ملکوت و لوح محفوظ بدو کمک می‌شود تا غیب را ببیند و آینده را بشناسد[2]. گفتیم که دل به پادشاه اقلیم وجود تشبیه شده است. پس هر حرکتی که در این اقلیم انجام می‌گیرد به‌فرمان اوست. بعبارت دیگر دل فرمانده کل اقلیم وجود است. به‌تعبیر غزالی «اگر حرکتی از اعضا و جوارح بدن صادر می‌شود از خود آن نیست بلکه دل فرمان می‌دهد. چون دل بفرماید انگشت را، بجنبد به‌فرمان دل. چون در دل صورت خشم پدید آید، عرق از هفت اندام گشاده شود. چون صورت شهوت در دل پدید آید، باد پدید آید و به جانب آلت شهوت شود، و چون اندیشهٔ طعام خوردن کند، آن قوتی که در زیر زبان است به‌خدمت برمی‌خیزد و آب‌ریختن گیرد تا طعام تر کند چنان‌که بتوان خوردن»[3].

بنابراین توضیح، دل می‌تواند فرماندهی مهر و کین، خشم و ملایمت، داد و بیداد، شهوت و بی‌میلی، آزمندی و خرسندی، دانایی و نادانی و هر خصیصهٔ متضاد دیگر را رهنمون باشد. بعبارت دیگر این دل یا نفس می‌تواند بسوی نقصان و کمال راه سپارد. وظیفهٔ آدمی کمک به نفس است تا راه کمال در پیش گیرد نه نقصان. زیرا انسان حیوانی است ناطق که بدان وجه از دیگر نباتات و حیوانها متمایز می‌شود. و بقول خواجه‌نصیر مراد از نطق، «نطق بالفعل نیست، چه اخرس را آن معنی هست، بلکه مراد قوت ادراک معقولات، و تمکن از تمییز و رؤیت آنکه بدان جمیل از قبیح و مذموم از محمود بازشناسد و بر حسب ارادت در آن تصرف کند، و به‌سبب این قوت است که افعال او منقسم می‌شود به‌خیر و شر و حَسَن و قبیح و او را وصف می‌کنند به سعادت و شقاوت»[4].

به‌خاطر صدور احکام متعدد متضاد از نفس است که حکما آن را فرمانده سه

---

۱. کیمیای سعادت، ج ۱/ ۱۹.

۲. همان، ج ۱/ ۲۷-۲۸.

۳. همان، ج ۱/ ۳۳.

۴. اخلاق ناصری/ ۶۶.

قوهٔ متباین دانسته‌اند: قوت ناطقه، قوت غضبیه و قوت شهویه[1].

اما وظیفهٔ اصلی و اساسی دل را، شناخت آخرت و طلب سعادت برای آدمی دانسته‌اند. و سعادت واقعی را در معرفت خدای ـ تعالی ـ جسته‌اند[2].

بنابراین آنچه که بر دل کمک می کند تا در این حکومت اقلیم وجود راه خطا را نرود، استعانتش از عقل است. عقل را غزالی از انوار فرشتگی و آن را عامل کشف تلبیس و مکر شیطان می‌داند[3].

نظامی نیز خرد را دوست و یار پنهانی می‌نامد. اگر کسی خرد داشته باشد گویی همه‌چیز دارد و هرآنکه خرد را اهمیتی قایل نیست، آدمی‌صورتی است دیو-نهاد[4]. وظیفهٔ خرد فرمانروایی در محدودهٔ اندیشهٔ آدمی است و در هر مورد باید از او سؤال کرد. سخنی که به‌معیار عقل نبوده باشد موجب وبال آدمی است. خرد به‌مثابهٔ پای و طبیعت، بند پای است، و طبیعت حصار زرینی است که برومندی آدمی درگرو بازگرفتن این بند آهنین می‌باشد. بنابراین جدایی از خرد در حکم مرگ است. خردمند کسی است که بتواند همچون عیسی، خر نفس را کنار گذارد و خرمن طبیعت در پیش پای او بیفکند[5].

اما کفایت عقل در سپردن «کوی تاریک» و بسیار حساس راه حقیقت، و وصول به معرفت حقیقی بی‌عنایت پروردگار سودمند نیست و اگر توفیق الهی یار نباشد عقل درگرهگشایی عقدهٔ معرفت فرو خواهد ماند.

عقل آبله پای و کوی تاریک — و آنگاه، رهی چو موی باریک
توفیق تو گر نه ره نماید — این عقده به عقل کی گشاید
عقل از در تو بصر فروزد — گر پای درون نهد بسوزد
ای عقل مرا کفایت از تو — جستن زمن و هدایت از تو
من بیدل و راه بیمناکست — چون راهنما تویی چه باکست
عاجز شدم از گرانی بار — طاقت نه چگونه باشد این کار

---

۱. ر.ک: آراء اهل مدینهٔ فاضله / ۵۹-۶۱.

۲. کیمیای سعادت، ج ۱/ ۱۸.

۳. همان، ج ۱/ ۲۳.

۴. هفت پیکر، ۲/۳۹-۴.

۵. ر.ک: افزوده‌ها (۵).

می کوشم و در تنم توان نیست کازرم تو هست باکت از آن نیست[1]

علاوه بر این سنت رسول‌الله می‌تواند یاور عقل باشد.

عقل ارچه خلیفه‌ای شگرف است بر لوح سخن تمام حرف است

هم مهر مؤیدی ندارد تا مهر محمدی ندارد[2]

اما از اشارهٔ نظامی در بیت زیر که خطاب به‌پیامبر اکرم(ص) است بر می‌آید که چهار عنصر دیگر در کنار عقل موجب تقویت اندیشهٔ درست منجر به شناخت و معرفت می‌شود:

در خانهٔ دین به‌پنج بنیاد بستی در صد هزار بیداد...[3]

و آن پنج بنیاد عبارتست از: کتاب، سنت، اجماع، قیاس و عقل.

چند چیز دیگر نیز در زندگانی باعث می‌شود که انسان قدمی نزدیکتر به وصول حق و معرفت محض شود:

یکی دگرگونی و تحولی است که آدمی بصورت بنیانی در خویشتن بوجود می‌آورد. زیرا در غیر این صورت، چون آدمی وابستهٔ خاک است، زمین او را بسوی خویش می کشد و مانع عروج او به‌ملکوت اعلی می‌شود[4].

دوم دوری از خودپرستی است. نظامی می‌گوید: «دنیا همچون آینهٔ صیقل‌داده‌ای است که انسان هرسو بنگرد خود را در آن بازمی‌بیند و بدینسان عاشق خویش می‌شود. منتهی اگر به‌اندازهٔ یک جو خودشناسی در او باشد، دست از این خودپرستی برمی‌دارد»[5].

سوم امیدواری در زندگی است. به‌نظر نظامی «روزهایی است که روزگار از همان آغاز بامداد، به‌روی آدمی لبخند می‌زند و موافق طبع اوست. اما گاهی نیز با وی کج می‌افتد. مسألهٔ اساسی در روزهای سخت، امیدواری است. بایستی درچنین ایامی راه چاره را بستهٔ ابدی ندید و متوجه بود که بسیاری از تلخی‌ها سودمند است. بهتر است که آدمی با هر نفسی که می‌زند امیدوار باشد. بایست توکل به

---

۱. لیلی و مجنون، ۱۳/۷-۱۳.

۲. همان، ۱/۵-۶.

۳. همان، ۷/۱۱.

۴. هفت پیکر، ۳۶/۱-۳.

۵. مخزن‌الاسرار، ۷۵/۷-۱.

خداوند داشت و گره از چهره گشود و در آینهٔ پیروزی، صورت خود را ملاحظه کرد[1].

چهارم توسل به‌فضل الهی است. کافی است انسان آهی و نفسی از سر شرمساری برآورد تا فضل باری نیز فریادرس او شود. چرا که رحمت الهی پایان‌ناپذیر و غیر قابل تصور بشر است. همانطور که در «داستان پادشاه نومید و آمرزش‌یافتن او» نموده شده است. این پادشاه ستمگر در خواب مردی دادگر رفت و وقتی از او سؤال شد که خداوند در برابر آنهمه بیدادگری‌ات با تو چه معامله‌ای داشت؛ گفت: «آنگاه که زندگی من سر آمد در کائنات نگریستم و یک تن را در زیر آسمان ندیدم که برایم شفقتی روا دارد. تنم لرزید و ناامید شدم و شرمسار. پس تکیه به‌آمرزش حق دادم. گفتم خدایا شرمنده‌ام و از شرمساران، تو درگذر!. یا مرا به‌آتش دوزخ سپار یا برخلاف همهٔ انتظارها عفوم کن. پروردگار چون از همه کس مرا بی‌یاور دید یاریم داد و بخشیدم»[2].

بدین‌ترتیب تا حدودی راه بازگشت به اصالت انسانی از دیدگاه نظامی روشن می‌شود. زیرا با شناخت ماهیت اصلی آدمی که موجودی ملکوتی است، راه امیال جسمانی کاملاً مسدود می‌گردد و با تجربه کردن سعادت حاصل ازین تلاش، شقاوت حاصل از پیروی هوای نفس از میدان بدر می‌رود. زیرا بازگشت به‌خویشتن خویش و درک ارزش واقعی آن، موجب گریز از خاکدان و پرگشودن سوی آسمانهاست[3].

از نظر نظامی چنین برمی‌آید که درک چنین سعادتی برای بشر امکان‌پذیر است، و از سرنوشت مجموع شخصیتهای بزرگ داستانهای وی مانند: خسروپرویز، شیرین، اسکندر، بهرام چنین برمی‌آید که انسان می‌تواند متحول شود و با کوشش و تجربه، بیهوده‌بودن خاک و خاکدان و جسم و کالبد خاکی را در برابر عظمت روح و جان دریابد.

اخلاقیات نظامی، سعی می‌کند مقدمات لازم را برای تهذیب نفس از آلایشهای گوناگون فراهم آورد. وی نیز مانند حکیمان بزرگ می‌کوشد تا با ذکر فضیلتها و رذیلتهای موجود که موجب کمال یا نقصان نفس می‌شود روش تربیتی

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۶).
۲. **مخزن‌الاسرار**، ۷۵-۷۶.
۳. مستفاد از سخن نظامی در عبرت از مرگ بهرام، **هفت پیکر** / ۳۵۴-۳۵۷.

خویش را توضیح دهد و بدین طریق راه را برای تربیت فردی و اجتماعی باز کند.

شناخت پروردگار

به‌قول غزالی، فطرت آدمی بر خداشناسی است. اما دل انسانی که همچو آینه‌ای است؛ چون به‌مناسبت حرص دنیا و شهوت و گناهکاری زنگار می‌پذیرد، از نموداری پروردگار خارج می‌شود و برخلاف فطرت عمل می کند[۱]. تلاش نظامی در زدودن این زنگارهاست تا بار دیگر آدمی به اصالت خویشتن باز گردد.

کلام نظامی آغاز و انجامش با نام خداوند است:

– ای نام تو بهترین سرآغاز — بی‌نام تو نامه کی کنم باز[۲]

– فاتحهٔ فکرت و ختم سخن — نام خدایست بر او ختم کن[۳]

– نام تو کابتدای هر نامست — اول آغاز و آخر انجامست[۴]

– خداوندا در توفیق بگشای — نظامی را ره تحقیق بنمای[۵]

–خرد هر کجا گنجی آرد پدید — ز نام خدا سازد آن را کلید[۶]

– خدایا جهان پادشایی تراست — ز ما خدمت آید خدایی تراست[۷]

خداوند قدیم است و خالق گیتی و تمام هستی:

سابقه سالار جهان قدم — مرسله پیوند گلوی قلم[۸]

قائم به‌ذات است و مخلوق قائم بدو:

زیر نشین علمات کاینات — ما به‌تو قائم چو تو قائم به‌ذات[۹]

و تنها به‌صفات الوهیت خاص خویش موصوف است:

---

۱. کیمیای سعادت، ج ۳۱/۱.
۲. لیلی و مجنون، ۱/۲.
۳. مخزن‌الاسرار، ۲/۲.
۴. هفت پیکر، ۱۰/۲.
۵. خسرو و شیرین ۲/۲.
۶. اقبالنامه، ۱/۲.
۷. شرفنامه، ۱/۲.
۸. هفت پیکر، ۴/۲.
۹. مخزن‌الاسرار، ۷/۷.

ای تو به صفات خویش موصوف
ای نهی تو منکر امر معروف[1]

جز او همه‌چیز فانی است:

هرچه جز اوهست بقائیش نیست
اوست مقدس که فنائیش نیست[2]

آنچه تغیر نپذیرد تویی
و آنکه نمردست و نمیرد تویی

ما همه فانی و بقا بس تراست
ملک تعالی و تقدس تراست[3]

او عالم‌الغیب والاسرار است:

از آتش ظلم و دود مظلوم
احوال همه تراست معلوم

هم قصهٔ نانموده دانی
هم نامهٔ نانوشته خوانی[4]

فیضش همیشگی و انقطاع ناپذیر می‌باشد:

ای خطبهٔ تو تبارک الله
فیض تو همیشه بارک‌الله[5]

و بالاخره بازگشت همه بدوست (انالله و اناالیه راجعون)[6]:

هست بود همه درست به‌تو
بازگشت همه به تست به‌تو[7]

در نظر نظامی، شناخت پروردگار از طریق دقت و تفکر در هستی و نظم و ترتیب آن و انواع و اقسام و الوان خلقت میسر است:

تا درنگریم و راز جوییم
سررشتهٔ کار بازجوییم

بینیم زمین و آسمان را
جوئیم یکایک این و آن را

کاین کار و کیایی از پی چیست
او کیست کیای کار او کیست

هر خط که براین‌ورق کشیده است
شک نیست از آنکه آفریده است

بر هر چه نشانهٔ طرازیست
ترتیب گواه کارسازیست

سوگند دهم بدان خدایست
کین نکته بدو رهنمایست

کان آینه درجهان که دیده است
کاول نه به صیقلی رسیده است

---

۱. لیلی و مجنون، ۳/ ۱.
۲. مخزن‌الاسرار، ۴/ ۶.
۳. همان، ۷/ ۹- ۱۰.
۴. هفت‌پیکر، ۴/ ۵- ۶.
۵. لیلی و مجنون، ۲/ ۶.
۶. بخشی از آیهٔ شریفه، بقره/ ۱۵۶.
۷. هفت‌پیکر، ۲/ ۱۲.

بی صیقلی آینه محال است | هر دم که جز این زنی وبال است
در هر چه نظر کنی به تحقیق | آراسته کن نظر به توفیق
منگر که چگونه آفریده است | کان دیده‌وری ورای دیده است
بنگر که ز خود چگونه برخاست | وان وضع به‌خود چگونه شد راست
تا بر تو به قطع لازم آید | کان از دگری ملازم آید
چون رسم حواله شد به رسام | رستی تو ز جهل و من ز دشنام
هر نقش بدیع کایدت پیش | جز مبدع او در او میندیش
زین هفت پرند پرنیان رنگ | گر پای برون نهی خوری سنگ
پنداشتی این پرند پوشی | معلوم تو گردد ار بکوشی
سر رشتهٔ راز آفرینش | دیدن نتوان به چشم بینش[1]

همهٔ بدایع آفرینش با یک فرمان «کن فیکون»[2] انجام پذیرفته است:

بر هر ورقی که حرف راندی | نقش همه در دو حرف خواندی
بی کوه کنی ز کاف و نونی | کردی تو سپهر بی‌ستونی
هر جا که خزینه‌ای شگرف است | قفلش به کلید این دو حرف است[2]

و هر چه از عدم به‌وجود، و از وجود به‌سرای عدم شتافته با قدرت همان «کن فیکون» بوده است:

ای هر چه رمیده وارمیده | در کن فیکون تو آفریده[3]

بنابراین برای بینندهٔ متفکر ذره‌ای از خلقت نشان خالق است:

هر آنچ آفریده است، بیننده را | نشان می‌دهند، آفریننده را
ترا بینم از هر چه پرداخته است | که هستی‌توسازنده واوساخته است
همه صورتی پیش فرهنگ و رای | به نقاش صورت بود رهنمای[4]

به‌نظر نظامی، شناخت پروردگار از طریق خرد کفایت نمی‌کند:

عقل درآمد که طلب کردمش | ترک ادب بود، ادب کردمش[5]

۱. لیلی و مجنون /۱۸-۱۹.
۲. همان، ۳/۱۳-۱۵.
۳. همان، ۲/۹.
۴. شرفنامه، ۱۲/۷ و ۹-۱۰.
۵. مخزن‌الاسرار، ۶/۹.

با همه زیرکی که در خردست / بیخودست‌از تو و به‌جای خودست[1]

و اگر توفیق الهی یار نشود، به همت خرد نمی‌توان خدا را شناخت:

توفیق تو گر نه ره نماید / این عقده به‌عقل کی گشاید
عقل از در تو بصر فروزد / گر پای درون نهد بسوزد[2]

دلیل قصور خرد در شناخت باری —تعالی— در حیرتی است که از درک عظمت خلقت حاصل آدمی می‌شود. «بعلاوه انسان جسمی است که فکر او به‌اندازهٔ عالم جسمانی است. در حالیکه خداوند از زمرهٔ کائنات نیست بلکه از حد کاینات فراتر می‌باشد. همینقدر انسان با اتکاء به‌خرد و بصیرت، قدرت درک عالم جسمانی زمین و آسمان و سایر کاینات‌را داشته باشد و فراتر از آن‌را در امکان خویش‌ندارد»[3]. بنابراین با اتکاء بر همین شناخت ناقص نمی‌تواند خشنود گردد. بلکه توفیق الهی را نیز باید بخواهد.

با تمام این حیرتها، نظامی با استدلالهای بسیار ساده طریق خداشناسی را بنا می‌گذارد:

گر، مایه جوی است ور پشیزی / از چار گهر در اوست چیزی
اما نتوان نهفت آن جست / کین‌دانه در آب‌وخاک چون‌رست
گر، مایه زمین بدو رساند / بخشیدن صورتش چه داند
وانجا که زمین به‌زیر پی بود / در دانه، جمال خوشه کی بود
گیرم که ز دانه خوشه خیزد / در قالب صورتش که ریزد
در پردهٔ این خیال گردان / آخر سببی است حال گردان
نزدیک تو آن‌سبب چه چیز است / بنمای که این سخن عزیز است
داننده هر آن سبب که بیند / داند که مسبب آفریند[4]

در اثبات هر سببی را مسببی است جای دیگر می‌گوید:

ازین گردنده گنبدهای پر نور / به‌جز گردش چه‌شاید دیدن از دور

---

۱. هفت پیکر، ۳/۱۰.
۲. لیلی و مجنون، ۴/۸-۹.
۳. ر. ک: افزوده‌ها (۷).
۴. لیلی و مجنون، ۲۳/۶-۱۳.

درست آن‌شد که‌این گردش به کاریست | درین گردندگی هم اختیاری است
بلی در طبع هر داننده‌ای هست | که با گردنده، گرداننده‌ای هست
از آن چرخه که گرداند زن پیر | قیاس چرخ گردنده همان گیر
اگرچه از خلل یابی درستش | نگردد تا نگردانی نخستش
چو گرداند ورا دست خردمند | بدان گردش بماند ساعتی چند
همیدون دور گردون زین قیاس است | شناسد هر که‌اوگردون‌شناس است[1]

خرد

«نکته‌ای که در قرآن کریم تأیید شده، این است که عقل انسانی اگر سلیم باشد و از حال طبیعی خود دور نشود انسان را فطرتاً به‌سوی توحید هدایت می کند و فقط شهوات و هواجس و کدورتهای نفسانی ممکن است عقل را منحرف سازد و آن را از طریق توحید بدر کند. بنابراین قدرت استدلالی انسان اگر توسط عوامل خارج از ذات او گمراه نگردد نه تنها منجر به‌انکار اصول معنوی نمی‌شود —چنانکه در مکتب محدود به استدلال یا راسیونالیزم جدید مشهود است— بلکه خود آلتی است برای وصول به‌توحید و نردبانی برای صعود به‌عالم معقولات»[2].

«اهمیت عقل و انعکاس و سایهٔ آن در ذهن افراد بشر که همان استدلال باشد یکی از نکات مهمی است که اسلام و مسیحیت را از یکدیگر متمایز می‌سازد. مسیحیت در واقع یک نوع طریق عشق و محبت است و حقایق آن همیشه به‌صورت اسرار در پردهٔ خفا قرار گرفته و از چشم مؤمن پوشیده است. در حالیکه اسلام یک طریق علم و عرفان است و هدف غایی آن آگاهی و علم و اشراق است تا درجه‌یی که انسان بتواند حقایق ملکوتی را مستقیماً مشاهده کند»[3].

با وجود اعتقاد نظامی به‌حیرت عقل در عظمت هستی و عدم قدرت آن در شناخت ذات باریتعالی، یکی از ممیزه‌های واقعی انسان را از حیوان، عقل می‌داند. و می‌گوید: «انسان با سرمایهٔ جان و خرد برعکس حیوانات دیگر اسرار فلک را می‌گشاید و این راز پیش از تمام موجودات بر پیشانی او حک شده است»[4].

---

۱. خسرو و شیرین، ۶/۱۶-۱۷ و ۷/۱-۵.
۲. نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت /۰۱.
۳. پیشین، همانجا.
۴. ر.ک: افزوده‌ها (۸).

در نظر نظامی خردی قابل ارزش است که بتواند بر پای خر نفس پای‌بند نهد و خرمن طبیعت را همچو عیسی(ع) وداع گوید. از این جهت خرد می‌تواند فرمانروای اندیشه باشد و در هر مورد از او سؤال شود. خرد همچو پای و طبیعت مانند بندپای است[1].

شاعر حکیم، خرد را دوست و یار پنهانی می‌نامد. اگر کسی خرد داشته باشد گویی همه چیز دارد و در غیر آن آدمی صورتی است دیو نهاد[2].

در تعبیر نظامی، آب حیوان یا جاودانگی تمثیلی است ازهمراهی خرد و جان:

آب حیوان نه آب حیوانست — جان با عقل و عقل با جانست
جان چراغ است و عقل روغن او — عقل جان است و جان ما تن او
عقل با جان عطیهٔ احدی است — جان با عقل زندهٔ ابدی است[3]

حاصل همراهی و همسازی جان و خرد، شناخت خداوند واحد است:

حاصل این دو جز یکی نبود — کان دو داری در این شکی نبود[4]

اشتراک معنوی خرد و روح موجب هدایت خواهد بود. اما همچنانکه پیشتر نیز گفته شد اتکا بر خرد کافی برای شناخت حقیقت نیست. عقل در شناخت ذات باری —تعالی— راه به‌جایی نمی‌برد:

تو برافروختی درون دماغ — خردی تابناکتر ز چراغ
با همه زیرکی که در خردست — بیخودست ازتو و به‌جای خودست
چون خرد در ره تو پی گردد — گرد این کار وهم کی گردد[5]

و عنایت و توفیق خداوند از همه مهم‌تر است:

توفیق تو گر نه ره نماید — این عقده به عقل کی گشاید؟!
عقل از در تو بصر فروزد — گر پای درون نهد بسوزد!
ای عقل مرا کفایت از تو — جستن ز من و هدایت از تو[6]

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۹).
۲. ر. ک: افزوده‌ها (۱۰).
۳. هفت‌پیکر، ۳/۵۳-۶-۸.
۴. همان/۹.
۵. هفت‌پیکر، ۳/۹-۱۱.
۶. لیلی و مجنون، ۴/۸-۱۰.

یا در شرفنامه گوید:

خرد تا ابد در نیابد تو را — که تاب خرد برنتابد تو را

وجود تو از حضرت تنگبار — کند پیک ادراک را سنگسار[1]

همچنین:

در صنع تو کامد از عدد بیش — عاجز شده عقل علت اندیش[2]

فلسفهٔ زیستن

نظامی، برای زیستن در این جهان، فلسفهٔ مخصوصی دارد که از نظام تفکر اشعری او بر می‌خیزد. وی از نظر فلسفی به «جبر» و به تبع آن به قضا و قدر و سرنوشت محتوم معتقد است. اعتقاد به جبر با توجه به برخی از آیه های قرآن کریم در ذهن معتقدان محملی می‌تواند داشته باشد[3]. بهمین جهت اشعریان و به تبع آنان نظامی نیز انسان را مجبور و زندگانی وی را محتوم می‌دانند. منتهی اگر در این سرنوشت از پیش تعیین‌شده گناهی از انسان سرزند، گناه با خطاکار است نه با خدا. زیرا به اعتقاد اشعریان، آدمی در گناه و ثواب مجبور است و خدا هم در مکافات و عذاب گناهکار ظالم نیست و عادل است. زیرا از او جز عدل صادر نمی‌شود. نظامی در قصیده‌ای در توصیف پیری خود می‌گوید:

به غیر حرف خطا نکته‌ای نشد مرقوم — ز نوک کلک قضا بر صحیفهٔ قدرم

به آب اشک ندامت توان سترد این حرف — ولی چه سود قضا نیست تابع قدرم

درین قضیه قضا راست حق به جانب و من — ز هر چه آن گذرد در خیال از آن بترم

به جرم عمر تلف کرده گر کسی کشدم — بود به فتوی مفتی عقل خون هدرم[4]

بر اساس چنین اعتقادی است که تعبیر زندگانی و سرنوشت فرهاد، از نظر نظامی ناشی از سرنوشت گریزناپذیر می‌باشد. در همین ماجرا گوید: «وقتی بدبختی، فلکزدهٔ کارافتاده شود، از هر سو بلا بدو هجوم می‌آورد. اگر به گل هم دست زند

---

۱. شرفنامه، ۴/۹-۱۰.

۲. لیلی و مجنون، ۸/۳.

۳. ر.ک: افزوده‌ها (۱۱).

۴. گنجینهٔ گنجوی، ۱۴۴/۱-۴.

به‌جای گل، سنگ بر سرش می‌ریزد و آنچنان از خوشدلی دور می‌شود که طبرزد در کامش تبدیل به‌زهر می‌شود. پس وقتی دنیا چنین است باید تارک دنیا شد و همچون مسیح (ع) دیرنشین گشت[1].

بدین ترتیب انسان، هم در صورت آسودگی از دیو نفس و هم در مقهور بودن به‌دست او، در همه حال محکوم مشیت الهی است و ساختمان وجودی آن این چنین آفریده شده است:

گر آسوده گر ناتوان می‌زیم چنان کافریدی چنان می‌زیم[2]

پس بد و نیک همه از جانب خداست[3]. همین نکته در جاهای دیگری نیز از نظامی تکرار شده‌است. از جمله:

سرشت مرا کافریدی ز خاک سرشته تو کردی به‌ناپاک و پاک
اگر نیکم وگر بدم در سرشت قضای تو این نقش در من نبشت[4]

نظامی در برابر چنین تقدیر و زندگانی و حوادثی که از پیش معین شده است چه پیشنهادی دارد؟ وی می‌گوید گریزی از تقدیر الهی نیست. اما اولاً باید دانست که تقدیر عین مصلحت است. کما اینکه وی در آغاز داستان لیلی و مجنون، که از رئیس قبیلهٔ بنی عام تعریف می کند، می‌گوید او فرزندی نداشت و از اینکه بی‌فرزند خواهد ماند ناراحت‌بود. لیکن بواقع از تأخیر جهان در سازگاری با خواست آدمی آگاه نبود. نظر وی بر این است که هرچه نیکی و بدی که در زندگی رخ می‌دهد، بر مبنای مصلحتی است. چه بسا اهدافی که نرسیدن بدان عین آسایش انسان است[5]. این‌گونه سخنان گویی بر آیهٔ شریفهٔ «وعسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم وعسی ان تحبوا شیئاً و هو شر لکم»[6] نظر دارد و از آن الهام می‌گیرد.

بر پایهٔ همین اعتقاد، نظامی غصهٔ روزی را نمی‌خورد، و از داستان «صیاد و سگ و روباه» چنین نتیجه می‌گیرد که روزی هر کس در هنگام آفرینش از ناحیهٔ

---

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۱۲).
۲. شرفنامه ۵/۸.
۳. ر.ک: افزوده‌ها (۱۳).
۴. شرفنامه، ۱۲/۴-۵.
۵. لیلی و مجنون، ۵۸/۱۲-۱۷.
۶. بقره/۲۱۶.

پروردگار مقدر شده است. بنابراین نه می‌توان بیش از آن مقدر الهی نصیب برد و نه کوشش زیاد موجب افزایش روزی و اقبال می‌شود. در همین‌جا بلافاصله این نکته را نیز اضافه می کند که وقتی مقدار عمر روشن نیست چرا باید روزی صد ساله را مهیا ساخت[1].

بدین ترتیب مسألهٔ قسمت و روزی مقدر، امری است لایتغیر. در پایان سفر اسکندر به ظلمات که بی‌دستیابی به آب حیات باز می‌گردد، نظامی گوید: «اسکندر به‌دنبال چیزی رفت که قسمت او نبود. به‌جای دویدن تو بنشین، خود روزی به سویت می‌آید. یکی تخم می کارد و دیگری می درود»[2].

چنین اعتقادی در نگاه نخستین، مفهوم کوشش را به تعطیلی می کشاند. اما دید نظامی به‌مسألهٔ قضا و قدر و سرنوشت محتوم ژرفتر ازین نکتهٔ ساده و نگرش سهل‌انگارانه است. در همان داستان بلافاصله می‌افزاید: «معنی این حرف قبول تنبلی و کاهلی نیست. بلکه مفهوم آن در این است که ما باید بکاریم و بکوشیم و تصور نکنیم که حتماً نتیجهٔ عمل باید از آن ما باشد. همان‌طور که دیگران کاشتند و ما خوردیم، ما نیز باید بکاریم تا دیگران بخورند. اگر در کار جهان دقیق بنگریم، خواهیم دید که همه کشاورز و برزگر هستیم»[3].

مفهوم جبر در نظر نظامی از حدود باورهای عادی عامیانه فراتر می‌رود و در محدودهٔ فلسفی طرح می‌گردد و این سخن به‌نیکی از ابیات زیر روشن است:

هر نکته که بر نشان کاری است — در وی به‌ضرورت اختیاری است
در جنبش هر چه هست موجود — درجی است ز درجهای مقصود
کاغذ، ورق دو روی دارد — کاماجگه از دو سوی دارد
زین سوی ورق، شمار تدبیر — زانسوی دگر حساب تقدیر
کم یابد، کاتب قلم راست — آن هر دو حساب را به‌هم راست
بس گل که توگل کنی شمارش — بینی به گزند خویش خارش
بس خوشهٔ حصرم از نمایش — کانگور بود به‌آزمایش
بس گرسنگی که سستی آرد — در هاضمه تندرستی آرد

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۱۴).

۲ و ۳. ر. ک: **شرفنامه**، ۱۴/۵۱۴-۱۳.

بـر وفق چنین خـلافکـاری تسلیم بـه از ستیزه کـاری[1]

بدین‌ترتیب از دید حکمت نظامی، دایرهٔ جبر واختیار بسی‌ژرفتر از اقبال و ادبارهای مردم عوام است و جای سوء استفاده را باقی نمی‌گذارد. کمااینکه از مفهوم داستان «زاهد توبه‌شکن» این نکته به نیکی آشکار می‌شود. در این داستان آمده است: اهل مسجدی یکباره سر از خرابات درآورد و پس می‌خوردن گریه کنان چنین گفت: من بیچاره! هوی و هوس در دلم لانه گرفت و دانهٔ تسبیح مرا دام خویش قرار داد، بدینسان خانهٔ اصلیم خرابات شد. آمدن از مسجد سوی میکده را نیز موکول به‌طالع بد کرد. توجیه وی چنین بود که اگر قضا و قدر بانی این تغییر وضع نشد، پس من کجا و بت‌پرستی کجا! مسجد کجا و خرابات کجا!

پاسخی که رسید این بود: چنین رفتاری مربوط به‌قضا و قدر نیست. تو چه ارزشی داری که قضا و قدر برایت اهمیتی قایل شود. بهتر آنکه عذر نیکوتری آوری و گناه را از خود دور سازی. اگر عذرخواه شدی می‌پذیرند وگرنه همچو اسیران تو را خواهند برد. بعد افزود: جای تو افلاک است نه زمین. بهتر که از زمین دل بر کنی[2].

در نظر حکیم نظامی قضا و قدر و سرنوشت الهی تنها در کل نظام هستی ارزشمند است. و اگر آن را بر تک‌تک افراد منظور نظر داریم از حشمت و جلال الهی خواهد کاست. بعلاوه هرچه هست مشیت الهی در جهت سود و مصلحت نظام هستی که انسان بخشی از آن را تشکیل می‌دهد می‌باشد. بهمین دلیل است که از نظر اشاعره و نظامی مقاومت در مقابل مشیت کل بیهوده می‌باشد. زیرا:

سری کز تو گردد بلندی گرای به‌افگندن کس نیفتد ز پای
کسی را که قهر تو درسر فگند به پامردی کس نگردد بلند
همه زیردستیم و فرمان‌پذیر تویی یاوری‌ده تویی دستگیر
اگر پای پیل است اگر پر مور به‌هر یک تو دادی ضعیفی و زور
چو نیرو فرستی به تقدیر پاک به موری ز ماری برآری هلاک
چو برداری از رهگذر دود را خورد پشه‌ای مغز نمرود را

---

۱. لیلی و مجنون، ۲۳۲/۱-۹.
۲. ر.ک: مخزن‌الاسرار، ۱۲۰-۱۲۱.

... کرا زهره آنکه از بیم تو گشاید زبان جز به‌تسلیم تو[1]

نظامی در راستای همین تفکر است که با وجود درخواست رحمت از خداوند، آن را بیفایده و مایهٔ دلخوشی می‌داند. زیرا معتقد است که سرنوشت قبلاً رقم زده شده است[2].

ختم چنین تفکری در فلسفهٔ حیات نظامی، تسلیم در برابر مشیت و تقدیر الهی است، و آن را عین عدل پنداشتن. به‌نظر او، تسلیم به‌تقدیر و توکل بر خدا بهترین چارهٔ زندگی است. آسوده‌مندی از ناحیهٔ چنین اعتقادی چنین تعبیر می‌شود:

گر تن حبشی، سرشتهٔ تست ور خط ختنی، نبشتهٔ تست
گر هرچه نبشته‌ای بشویی شویم دهن از زیاده‌گویی
ور باز به داورم نشانی ای داور داوران تو دانی[3]

نظامی، با توصیف وضع نابسامان اجتماعی و اقتصادی زندگی خصوصی خود نیز همین فلسفه را مرعی می‌دارد. می‌گوید: «با آنکه کدخدای واقعی ده باید باشم ولی از ده بیرونم و اگر مهمانی درآید، حتی کسی ندارم که خوانی پیش او بگسترد؛ ولی با این همه سختی و نابهنجاری روزگار، با رضایت، تقدیر را پذیرفته‌ام و معتقد به‌توکل شده‌ام. ازین سبب، مردم نیز مرا آب خفته و سرچشمهٔ زر خوانده‌اند»[4].

همچنانکه پیشتر گفته شد مفهوم تسلیم، تعطیل کوشش، تفکر، خردمندی و اندیشه نیست. بعبارت دیگر انسان به‌توصیهٔ نظامی، در جهان باید غافل مست‌گونه نباشد و هشیاری پیشه کند. زیرا آنقدر در دل خاک خواهد خفت که حتی دوران و افلاک نیز او را به‌دست فراموشی خواهند سپرد[5]. همچنین در هر کاری اندیشیدن را پیش گیرد، زیرا لازمهٔ نیفتادن در چاه بکارگیری چشم بیناست. بویژه در این خانهٔ «سیلاب‌ریز» —یعنی دنیا— قبل از آنکه عرصه تنگ شود باید فرصت را غنیمت شمرد[6]. بعلاوه از حوادث تاریخی نیز بایست عبرت گرفت. همانطور که

---

۱. شرفنامه / ۵-۶.
۲. ر. ک: افزوده‌ها (۱۵).
۳. لیلی و مجنون، ۸/ ۱-۱۲.
۴. ر. ک: افزوده‌ها (۱۶).
۵. ر. ک: خسرو و شیرین، ۲۵۸/۱۳-۱۴.
۶. ر. ک: مخزن‌الاسرار، ۱۳۳/۷-۱۰.

امروز از بهرام‌گور و غارش حتی نشانه‌ای نیزباقی نمانده است. و کجاست آن بهرامی که به‌گوران مهر می‌نهاد و روزی دگر گور بر او داغ ابدی نشاند:

ای ز بهرام گور داده خبر / گور بهرام جوی، ازین بگذر
نه که بهرام‌گور با ما نیست / گور بهرام نیز پیدا نیست[1]

طبیعی است با یک چنین اندیشه‌ای که نظامی دارد، دیگر جایی برای خرافه‌گری و اعتقادهای عوامانه باقی نمی‌ماند. کمااینکه از داستان «ساریه قبطیه» و «افسانهٔ خراسانی و فریب‌دادن خلیفه»[2] روشن است علم کیمیاگری از زمرهٔ افسونگری و نوعی فریبکاری می‌باشد. همینطور است اعتقاد به‌فال و فالگیری. زیرا «مردی که درمانده می‌شود از روی بیچارگی دست به‌فال می‌زند و کتاب رمل و فال چاره‌گر نمی‌باشد[3].

نظامی، اعتقاد به‌تأثیر گردش ستارگان را نیز از زمرهٔ خرافات دانسته است و می‌گوید «ستاره چگونه می‌تواند منشأ نیکی و بدی باشد در حالیکه خود اسیر بدی و خوبی است. بعلاوه از ستاره‌شناسان کدامیک به‌گنجینه راه جسته‌اند! به‌جای همهٔ این دستاویزهای پوچ بایست به‌خدا پناه برد[4]. و قبل از مرگ توشهٔ آخرت را فراهم آورد. چنانکه این حداقل را موران و زنبوران در تهیه و تدارک منزل آتی خویش از علف و موم انباشته می‌کنند[5].

شناخت دنیا

در زشتی دنیا و مذمت آن بسیار شعرها سروده‌اند و بسیار سخنها گفته‌اند. تعبیر و تمثیلهای فراوانی نیز در اثبات این زشتی می‌توان از لابلای متون ادب فارسی استخراج کرد. و این خود داستانی مفصل دارد و در حد رساله‌ای مستقل است. مثلاً در نزد نزدیکترین متفکراسلامی به‌دوران زندگانی‌نظامی، یعنی امام‌محمد غزالی نگاه به‌دنیا را می‌توان چنین خلاصه کرد:

---

۱. **هفت‌پیکر**، ۳۵۳/۱۳-۱۴.
۲. ر. ک: **اقبالنامه** به‌ترتیب ۶۱-۶۷ و ۶۷-۷۱.
۳. ر. ک: **شرفنامه**، ۲۶۹-۲۷۰.
۴. ر. ک: افزوده‌ها (۱۷).
۵. ر. ک: **مخزن‌الاسرار**، مقالت نهم / ۱۱۶.

دنیا همچو جادوگری است گریزپای که انسان سخت بدان چسبیده است. ساحری است به‌ظاهر دوست که یکباره از انسان به‌سوی دشمن می‌گریزد. زنی است مفسد که آدمی را عاشق می‌کند ولی پس از بردن به‌خانه می‌کشدش. همچو مسافرخانه‌ای است که چند صباحی آدمیان را در خود مسکن می‌دهد. شبیه غذایی است چرب و شیرین که در پایان موجب فساد معده می‌شود. همچنین مشابهتی به میزبان دارد که میهمان می‌تواند در مهمانی او خوردنی‌ها را بخورد، اما اگر قصد و هوس در تصاحب ظرف کند، از دستش می‌گیرد و مکدرش می‌کند[1].

جای دیگر می‌گوید: «در خبر چنین است که روز قیامت دنیا را بیاورند در صورت پیرزنی زشت، چنین و چنین، که هر که وی را بیند گوید: نعوذ بالله منک. گویند: این آن دنیاست که خویشتن را در طلب وی هلاک می‌کردی! چندان تشویر خورند— هر آنکه وی را بیند— که خواهند که ایشان را به‌دوزخ برند تا از آن شرم برهند»[2].

اما زشت‌ترین تصویر از دنیا و بالاترین شکل شرمندگی از تعلق بدان را می‌توان در عبارتهای زیرین غزالی مشاهده کرد. وی گوید:

«مثال این رسواییها چنان است که حکایت کنند که: یکی از ملوک پسر خویش را زن داده بود. پس پسر ملک آن شب بیشتر شراب خورد، و چون مست شد به‌طلب عروس بیرون آمد. چون قصد حجره کرد، راه غلط کرد، و از سرای بیرون افتاد. همچنین می‌شد، تا به‌جایی که خانه‌ای و چراغی پیدا شد. پنداشت که خانهٔ عروس بازیافت. چون درشد، قومی را دید خفته، هرچند آواز داد، کس جواب بازنداد. پنداشت که در خوابند. یکی را دید چادری نو در روی کشیده. گفت: این عروس است. در بر وی بخفت و چادر از وی بازکشید، بوی خوش به‌بینی وی رسید، گفت: بی‌شک این عروس‌است که بوی خوش بکار داشته است. تا روز با وی مباشرت می‌کرد، و زبان در دهان وی می‌نهاد، و رطوبتهای او به‌وی می‌رسید، می‌پنداشت که‌وی مردسی می‌کند و گلاب بروی می‌زند. چون روز درآمد به‌هوش باز آمد. نگاه کرد: آن دخمهٔ گبران بود، و این خفتگان مردگان بودند،

---

۱. ر.ک: **کیمیای سعادت**، ج ۱/۷۵-۷۹.

۲. پیشین، ۱۰۵.

و آن که چادر نو داشت— که پنداشته بود عروس است— پیرزنی بود زشت که در آن نزدیکی بمرده بود، و آن بوی خوش از حنوط وی بود، و آن رطوبتها که بر وی می‌رسید همه نجاستهای وی بود. چون نگاه کرد، هفت اندام خویش در نجاست دید، و در دهان و گلوی خویش از آب دهان وی تلخی و ناخوشی یافت، خواست که از تشویر و رسوایی آن هلاک شود و ترسید که پدر، وی را بیابد و لشکر وی را ببیند. تا در این اندیشه بود پادشاه و محتشمان لشکر در طلب وی بیامده بودند، وی را در میان فضیحت دیدند، و او خواستی تا به‌زمین فرو شدی تا از آن فضیحت برستی.

«پس فردا اهل دنیا و همه لذتها و شهوتهای دنیا را همه بر این صفت بینند، و اثری که بازمانده باشد از ملابسه شهوات در دل ایشان، همچون اثر آن نجاستها و تلخیها بود که در گلو و زبان و اندام وی بمانده بود، و رسواتر و عظیم‌تر»[1].

چنین بود خلاصهٔ نظر فیلسوفی عارف در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم. باور و بازتاب این فرهنگ غالب در قرن ششم برای حکیم‌نظامی در آثارش بطور گسترده و از جنبه‌های متفاوت کاملاً مشهود است و ما در دنبال این مقال به‌بررسی آن می‌پردازیم. اما پیش از ورود به‌نظر نظامی اشاره بدین نکته خالی از فایده نیست که مذمت دنیا و ترک کلی آن در فلسفه‌های دیگر نیز وجود دارد. مثلاً «کلبیون قراردادهای اجتماعی را خوار می‌شمردند و ظرایف تمدن و لطایف اجتماع را تحقیر می‌کردند و می‌گفتند انسانیت اقتضا می‌کند که انسان موافق با طبیعت زندگی کند. از لذت بپرهیزد و درپی فضیلت باشد و روح خود را قوی سازد و به مجاهده بپردازد. دیوجانس خم‌نشین بود و مسکن و مأوایی نداشت و از هستی دنیا کاسه‌ای داشت که با آن آب می‌نوشید و غذا می‌خورد. روزی دید کودکی با کف دست آب می‌نوشد. سادگی و بی‌تکلفی او را پسندید زد و کاسه را هم شکست»[2].

«و چنین است «بودایی‌گری و جوکی‌گری» که همگی به‌اشکال مختلف نیل به‌سعادت را از راه خوارداشتن تن میسر می‌شمردند، مسلماً در تشکل جهان‌بینی‌های ایرانی تأثیر داشته است. در غالب سیستمهای فلسفی هندی مسألهٔ نیل و وصول

---

۱. **کیمیای سعادت**، ج ۱/۶۰۱.

۲. **فلسفهٔ اخلاق**/ ۷۶.

مستقیم به‌حقیقت از طریق «شهود» و یا «کشف و شهود» آنچه که آن را «دارشانا» یا «تاتوادارشانا» می‌نامند جای مهمی دارد».[1]

تعبیر و توصیفهای نظامی از دنیا

تعبیرها و توصیفهای شگفت‌انگیزی در آثار نظامی از دنیا و زشتی‌های آن پراکنده است که همهٔ آنها در یک چیز باهم مشترکند، و آن فریبناکی و هوس‌انگیزی آنهاست و درکنار چنین هوسها و فریبهاست که انسان غافل روزگاران از حضرت آدم (ع) تا حال به‌اسارت نشسته است.

در نظر حکیم‌نظامی، دنیا همچون بادیهٔ دیوسار مست و شبیه دوزخ محرورکش تشنه‌خوار است. خون خلق، آب حیات وی، و چشمهٔ خورشید نمکدان آن می‌باشد. شوره‌زار دنیا شراب آزمندان است، ولی‌مانند کباب نصیبش شوری است. چرا که در این شوره‌زار از آب خبری نیست و دلها از این سراب پرخون است. از تف این بادیهٔ دیولاخ، دل، تنگ و غم دل فراخ است[2]. دنیا زنجیر پای و بند گران است و نباید در او منزل کرد[3]. زمین این دنیا، نطع خونریزی آسمان است و کفی گل در آن یافت نمی‌شود که بر چهرهٔ آن خون انسانهای زیادی نباشد و آن چه کسی است که عمر این دیر کهنسال دانسته باشد[4].

جهان دیوی است که با زشتخویی، نمی‌توان تسخیرش کرد بلکه با افسون و خوی خوش باید بستهٔ خود ساخت و از فتنهٔ او رست:

جهان دیو است و وقت بستن   به‌خوشخویی توان زین دیو رستن[5]

گویی پیشهٔ دنیا، خونریزی پیوسته است. انگار مجموع جهان، از دو طشت ساخته شده، یکی در مغاک و دیگری در بلندی. طشت مغاک، پر از خاک، و طشت آسمانی پر از خون. در هر دوی این طشت سرگذشتهای زیادی شبیه سرگذشت سیاوش نوشته‌اند. بنابراین سرمایهٔ کلی زمین، جز از خون آدمی نیست و اگر تمام این سرمایه را بیرون آورد، مجموع جهان را سیل خون فرا خواهد گرفت. در طشت

---

۱. برخی بررسیها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و... /۲۴۴.
۲. ر.ک: افزوده‌ها (۱۸).
۳. ر.ک: افزوده‌ها (۱۹).
۴. ر.ک: افزوده‌ها (۲۰).
۵. خسرو و شیرین، ۲۵۸/۱۰.

خون و خاک آسمان و زمین، فریاد کسی راه ندارد و فریادرسی در کار نیست. چون فریادرسی نیست بهتر که ستمدیده فریاد برنیارد[1].

دنیا شبیه باغی است دو در که آن درها بند و بست ندارد و باز است. پیوسته آدمیان از دری وارد و از دری دیگر خارج می‌شوند. بنابراین ظاهراً جهان آرامگاه است ولی همه رفتنی‌اند. هوشیاران با گل چنین باغی خوگیر نمی‌شوند که باید روزی بگذارند و بگذرند[2].

جهان شبیه درختی است شش‌پهلوی چارییخ که تنی چند را به‌چارمیخ کشیده است. ما شبیه برگهای این درختیم که چون باد وزد به‌زیر افتیم. در این باغ کسی مقیم جاودانه نیست. بلکه هر کسی نفسی در آن به تماشا می‌نشیند. در این باغ هر دم نوبری می‌رسد و در حالیکه یکی می‌رود دیگری می‌آید[3].

نظامی پس از مرگ مجنون بر سر تربت لیلی در مذمت دنیا می‌گوید:

ریشی نه که غورگاه غم نیست   خاریدهٔ ناخن ستم نیست
ای چون خر آسیا کهن سنگ   کهتاب تو روی کهربا رنگ
دوری کن ازین خراس گردان   کو دور شد از خلاص مردان
در خانهٔ سیل‌ریز منشین   سیل آمد، سیل، خیز، منشین[4]

این روزگار، دشمن جان است. با او نباید دوست بود[5]. چشمهٔ گوگرد و دوزخ گوگردی است تفتیده[6]. مانند کژدم و اژدهاست و دشمنی‌اش خطرناک[7].

با چنین صفاتی، گویی فلسفهٔ وجودی دنیا کشت و کشتار است. حتی آنهایی که تمام مال دنیا را گرد می‌آورند و جهان را به‌خاطر کسب ثروت درمی‌نوردند، بالاخره در پیچاپیچ چرخ له می‌شوند[8].

یکی از ویژگیهای دنیا، ناسازگاری و کجرفتاری آن است:

این عهدشکن که روزگار است   چون برزگران تخم کار است

---

۱. ر.ک: شرفنامه /۱۶۸-۱۶۹.
۲. ر.ک: پیشین /۲۰۷-۲۰۸.
۳. ر.ک: شرفنامه، ۸۹/۳-۱۰.
۴. لیلی و مجنون /۲۶۵-۲۶۶.
۵. ر.ک: افزوده‌ها (۲۱).
۶. ر.ک: افزوده‌ها (۲۲).
۷و۸. ر.ک: هفت‌پیکر، ۳۵۸/۱-۱۰.

کارد دو سه تخم را به آغاز — چون کشته رسید بدرود، باز
افروزد هر شبی چراغی — برجان نهدش ز دور داغی
چون صبح دمد بر او دمد باد — تا میرد ازو چنانکه زو زاد
گردون که طلسم داغ سازی است — با ما به همان چراغ بازی است[1]

دورویی، نیرنگ بازی، بازیگری، ظاهرسازی ویژگی دیگر اوست. ظاهراً انسان‌نواز است ولی در باطن انسان کش می‌باشد. از برون لاف مرهم می‌زند و از درون زخم کاری[2]. بازیهای شگفتی دارد:

چه بازیچه کین چرخ بازیچه رنگ — بنازد در این چاردیوار تنگ
کسی را که گردن برآرد بلند — همش باز در گردن آرد کمند
چو روباه سرخ از کلاهش دهد — به خورد سگان سیاهش دهد[3]

تا مژه برهم زنی، روزگار صد تا حرکت نیک و بد در حقت انجام می‌دهد. سری را بر زمین می‌افکند و سری را بر آسمان می‌رساند. یکی از باغ و بوستان به‌چاه می‌افکند و دیگری را از قعر دریا به ماه می‌برد. هرلحظه یک بازی سر آدم درمی‌آورد. ولی سرانجام بازیهایش هیچ در هیچ است[4].

چه نیرنگها که دنیا به‌خردمندان نزده است، و چه گردنکشان که سرشان را نیانداخته است. یکرنگی در کارش نیست. گاه چون فرشته بلندی می‌دهد، گاه رفتار ددان پیش می‌گیرد. شبانه به‌نانی نیازمند می‌کند، بامداد کلوچه می‌بخشد[5].

یکرنگی و برخورد یکسان در نظام جهان نیست. همیشه سرکه و شهد، تلخ و شیرین، مهر و کین را در کنارهم دارد. نه از ریگش جویی ایمن است و نه از سنگش سبویی بسلامت. دنیا غارتگری است که تا رخت از تن آدمی برنگرفته است آرام نمی‌گیرد. کیست در این دنیا که آب خنکی خورده باشد و بدنبال، مرض استقسا نگرفته باشد. تازه درختی را هم که در بهار می‌آورد، اول سر هر شاخسارش را می‌شکافد[6].

---

۱. لیلی و مجنون، ۵۰۲/۸-۱۲ و اقبالنامه/۲۳، ۲۵ و ۲۶۱.
۲. ر. ک: افزوده‌ها (۲۳).
۳. اقبالنامه، ۲۳/۶-۸.
۴. ر. ک: افزوده‌ها (۲۴).
۵. ر. ک: شرفنامه/۲۲۲-۲۲۳.
۶. ر. ک: خسرو و شیرین/۱۰۹-۱۱۰.

نشده است راحتی و آسایش را بسادگی نصیب کسی کند. بلکه نخست هزاران بازی درمی‌آورد تا گردش زمان را موافق میل او سازد. وقتی می‌خواهد فقیری را گنج‌مند کند، اول رنجی فراوانش می‌دهد تا سپس کامیابش سازد. چرا که اگر خاروخسک نباشد چه کسی قیمت گل و شمشاد را تشخیص می‌دهد. بهمین دلیل است که شادمانی مهر و پیوند، بدنبال داغ روی حاصل می‌شود[1].

بدین‌ترتیب، راه دور و دراز دنیا، بسی فریبنده وگمراه کننده است. زیرا نور هدایت چندان دور است که بر فلک هفتم باید دید. درحالیکه زمین از زیور فریبنده پر و رهگذار دیوان است و مدام دیوی می‌آید و دیوی می‌رود، فرشته نیز به‌گمراهی دچار خواهد شد[2].

در پایان مرگ شیرین، نظامی از دنیا به‌سختی انتقاد می کند و می‌گوید: این جهان سرد ناکس با کسی وفا ندارد. هرچه را بخشد چون سفله است بازپس گیرد. جانی را که درصد نوبت می‌بخشد، هنگام بازپس‌گرفتن لحظه‌ای نمی‌اندیشد. در این چنبر دنیا که زندانی مستحکم است؛ گردنی را نشان ده که بی‌کمند باشد. چنبری که نه می‌توان با وجود آن به پرواز درآمد و نه امکان گشودنش وجود دارد. هیچکس توفیق به‌رهایی ازین چنبر را تاکنون نیافته است. همان بهتر که در این خاک خطرناک، از ستم خاک، خاک‌نشین شویم و بر حال خود یکبار سیر بگرییم که کمتر کسی بر ما خواهد گریست. آنگونه که افلاطون بر حال خود می‌گریست و می‌گفت: می‌دانم که روزی جان از جسم جدا خواهد شد و جدایی این دو عنصر خوگرفته به‌یکدیگر گریستن دارد[3].

بدینسان در زندگانی لذتی نیست و اگر عیشی باشد صد غم با آن عجین است و اگر برگ گلی باشد صد خار به همراهش هست. جوانی به‌ترشی و تلخی سپری می‌شود و تا زنده‌ایم رنجور حالیم زیرا با گرگهای وحشی همخانه‌ایم و به‌هنگام مرگ، با صد داغ حرمان، از گرگها سوی کرمها می‌رویم. اما ازکنار گرگها تا نزدیک کرمها راه زیادی نیست. زیرا زندگی با مرگ سر مویی بیش فاصله ندارد[4].

---

۱. ر.ک: خسرو و شیرین /۸۸.
۲. ر.ک: افزوده‌ها (۲۵).
۳. ر.ک: خسرو و شیرین، ۴۲۵/۱-۱۷.
۴. ر.ک: افزوده‌ها (۲۶).

نتیجه اینکه جهان به‌نظر نظامی، جای آسودگی نیست، خوشا بر حال آنکه همچون برق می‌آید و می‌رود و حیاتش هر چه سریعتر درنوردیده می‌شود:

آسوده کسی است کو در این دیر — ناسوده بود چو ماه در سیر
در خانهٔ غم بقا نگیرد — چون برق بزاید و بمیرد
...تا چند غم زمانه خوردن؟! — تازیدن و تازیانه‌خوردن[1]!

نتیجه‌گیری از شناخت دنیا

نظامی، پس از تعبیر و توصیفهای گوناگون از دنیا، نخست شگفتی خویش را از مردمانی که با وجود تمام زشتیهای دنیا، دورنگی و دورویی‌های آن و پستی و سختگیریش، بسختی بدان چسبیده‌اند اظهار می‌دارد، مردمی که دورو و دوزبان‌اند و خانهٔ پیکرشان روباه‌وار دو سوراخ دارد. یک سوراخ چشم که به‌سوی آز می‌نگرند و سوراخی دیگر که به‌سوی شهوت باز است. اما چون عقرب بهنگام هوش نه چشم دارند و نه گوش[2].

در نظر نظامی، آزمندی به‌جهانی این‌چنینی، شباهت دارد به آدم شکم‌واره‌ای که همچون زمین سیر نمی‌شود. در حالیکه خورنده باید توجه داشته باشد که از کل زمین، جز به‌اندازهٔ یک شکم سیرشدن نیازی ندارد. شگفت آنکه چنین آدمی در پایان، خوراک شکم زمین خواهد شد و هرچه از روی زمین از خوراکیها واستده است بی کم وکاست به‌زمین بازپس خواهد داد. در واقع این شکم زمین است که هیچ چیزی از او کم نمی‌شود و هرچه را می‌دهد دوباره پس می‌گیرد نه شکم انسان.

هر کجا چون زمین شکم‌خواری است — از زمین خورد او شکم‌واریست
با همه خورد و برد از این انبار — کم نیاید جوی به‌آخر کار
جو به جو هرچه زو ستانی باز — یک به‌یک هم بدو رسانی باز[3]

این حریصان در نظر نظامی، دد و دامی بیش نیستند. از آنان باید دوری جست. زیرا در سیمای اینان به‌نیکی می‌توان مشاهده کرد که گوهر آدمی خرد شده

---

۱. **لیلی و مجنون**، ۱۶/۱-۲ و ۹.
۲. ر.ک: **شرفنامه**، ۹۹/۹-۱.
۳. **هفت‌پیکر**، ۳۸/۶-۸.

بلکه مرده است:

مگر گوهر آدمی گشت خرد / که در مردمان مردمی‌ها بمرد
اگر نقش مردم بخوانی شگرف / بگوید که مردم چنین است حرف
به‌چشم اندرون مردمک را کلاه / هم از مردن مردمی شد سیاه[1]

آواز این دسته را باید نشنیده گرفت و گوش بر آوای خردمندان داشت. نظامی، در تمثیل «ماهان» نمونهٔ دیگری از آزمندی به‌جهان را به‌تصویر کشیده است و گرفتاریهای وابستگی به‌جهان مادی و مظاهر فریبندهٔ آن را نشان داده است[2].

نتیجهٔ نگاه فلسفی‌وار حکیم نظامی به‌دنیا با چنان وصفی که از آن گذشت، این است که تا دیر نشده باید از آن برید، و زیاد وابستهٔ بدان نشد، و از هوی و هوس پیروی نکرد. تا مقدمات بازگشت به‌خوی فرشتگی حاصل آید:

تا پل نشکست بر تو گردون / زین پل بجهان جمازه بیرون
در خاک مپیچ کو غباریست / با طبع مساز کو شراریست
بر تارک قدر خویش نه پای / تا بر سر آسمان کنی جای
دایم به‌تو بر جهان نماند / آن را مپرست کان نماند[3]

جهانی که کام و ناکام بایست از آن گذشت، چه دلیل دارد به‌خود کامگی پافشاری کنیم. زیرا پیکر خاکی وامی است که به‌زمین باید پس داده شود تا از دامش رهایی حاصل آید[4].

جهان کام و ناکام خواهی سپرد / به‌خود کامگی پی چه‌خواهی فشرد
به دام جهان هستی از وام او / بده وام او رستی از دام او[4]

پیشنهاد نظامی برای سعادت آدمی در کناره‌گیری از جهان و رهاساختنش بر مشتی علفخوار است[5] و عدم دلبستگی و پای‌بندی بر آن[6]. بهتر که از تمام مال

---

۱. شرفنامه، ۲۲۳/۷-۹.
۲. ر. ک: هفت‌پیکر / ۲۳۵-۲۴۴.
۳. لیلی و مجنون / ۲۶۵-۲۶۶.
۴. شرفنامه، ۸/۸۹ و ۱۰.
۵. ر. ک: افزوده‌ها(۲۷).
۶. ر. ک: افزوده‌ها (۲۸).

دنیا دست شست و به پرواز روحانی درآمد[۱].

نتیجهٔ حساستر شناخت ماهیت دنیا، دوری از خودکامگی، ستمگری و خونریزی است. در افسانهٔ نظامی، زمانی که خبر مرگ اسکندر به‌فرزندش اسکندروس رسید، از این حادثه پند گرفت و اندیشید: جهانی که اسکندر را بازپس می‌گیرد ـ اسکندری که تمام دنیا را تسخیر کرد ـ آیا بر من ترحم خواهد کرد؟ و متوجه شد هیچ سودی از آنهمه پایمال کردن خون و سختگیری بر خود و دیگران حاصل اسکندر نشده است. بنابراین در مقابل اصرار بزرگان و علی‌رغم خواست آنان، از تخت به‌زیر آمد و تاج و تخت را رها ساخت، و در دخمه‌ای بالای کوه گوشه‌نشینی و عبادت را برگزید و خود را آمادهٔ مرگ کرد تا به موقع بروز از آن ترسی نداشته باشد[۲].

به‌نظر نظامی، عین عدالت به‌نفس خویش، بریدن از دنیاست. بایست به دنیایی که خانهٔ دیو و راه غولان است دل نبست. بهتر آنکه به‌جای انباشتن زر آن را به شادمانی خرج کرد و یک سکه را به دو سکه تبدیل نکرد. زیرا پایان گنج قارون، پنهان‌شدن آن بود در زیر خاک و عاقبت بهشت شداد هم که آجرهایش از طلا بود، آن شد که شداد قبل از رؤیت پایان‌ساختن آن بمیرد. و خلاصه آنکه در باغ جهان درختی نروید که آسوده از قفای تبرزن باشد[۳].

اما چگونه می‌توان این دنیا را رها ساخت و از وسوسهٔ آن رست؟ به‌نظر نظامی، اجرای صحیح به‌محتوای «موتوا قبل ان تموتوا» راهبر این توفیق است. یعنی کشتن نفس پیش از مرگ جسمانی:

قافله برده به منزل رسید　　　کشتی پرگشته به ساحل رسید
تات نبینند نهان شو چو خواب　　　تات نرانند روان شو چو آب[۴]

بهتر آنکه انسان قبل از کشته‌شدن به‌دست دنیا خود خویشتن را بکشد:

حوضه‌ای دارد آسمان یخ‌بند　　　چند از این یخ فقع گشایی‌چند؟!

---

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۲۹).

۲. ر.ک: اقبالنامه /۲۶۴-۲۶۸.

۳. ر.ک: شرفنامه، ۱/۱۵۴-۸.

۴. مخزن‌الاسرار، ۱/۱۶۹-۲.

در هوایی کزان فسرده شوی پیش‌ازآن زنده‌شو که مرده‌شوی![1]

بدین‌ترتیب عین آزادگی، پس از مرگ نفس پدیدار می‌شود:

جمله برانداز به استادیی تا تو فرومانی و آزادییی[2]

اما وسیلهٔ قابل اعتماد رسیدن بدین منظور، در نظر نظامی نظام شرع و عمل به‌دین است:

تا ندرد دیو گریبانت خیز دامن دین گیر و در ایمان گریز
شرع ترا خواند سماعش بکن طبع تورا نیست، وداعش بکن
شرع نسیمی است به‌جانش سپار طبع غباری، به‌جهانش گذار
شرع تو را ساخته ریحان به‌دست طبع‌پرستی مکن، او را پرست[3]

بنابراین پیش از مرگ واقعی جسمانی، باید به‌فکر آخرت بود و جهان را با تمام زیبایی‌های فریبندهٔ آن خوار کرد[4].

نکتهٔ دیگری که راجع به‌رابطهٔ انسان و جهان مطرح می‌شود، اینکه انسان ناچار از داشتن رابطهٔ با دنیاست. گرچه دنیا دامگه است ولی بشر چاره‌ای جز سازگاری و سازش با آن ندارد. زیرا کوشش و بهروزی در سایهٔ سازگاری با آن ممکن می‌گردد:

بر ساز جهان، نوا توان ساخت کان‌راست‌جهان که باجهان‌ساخت
گردن به هوا کسی فرازد کو با همه چون هوا بسازد
...هرطبع که او خلاف جوی‌است چون پردهٔ کج خلاف‌گوی است[5]

در فلسفهٔ نظامی، انسان در واقع برای دلخوشی به‌جهان نیامده است مگر برای سختی کشیدن و رنج‌بردن آمده باشد. و اگر لحظه‌های شادی هست بایست بسرعت از آن بهره‌مند شد.

دراین‌دم که‌داری به‌شادی بسیچ که‌آینده و رفته هیچ است هیچ[6]

---

۱. هفت‌پیکر، ۹/۳۵۸-۱۰.
۲. مخزن‌الاسرار، ۵/۱۶۸.
۳. مخزن‌الاسرار، ۶/۱۶۹-۹.
۴. ر.ک: افزوده‌ها (۳۰).
۵. لیلی و مجنون، ۱۳/۲۴-۱۶.
۶. شرفنامه، ۱۱/۲۰۷.

اما دنیا در نگرشی حکیمانه همچون نگرش نظامی، رنج‌آلود است:

نه‌ایم آمده از پی دلخوشی		مگر کز پی رنج و سختی ـ کشی
خران را کسی در عروسی نخواند		مگر وقت آن کاب و هیزم نماند[1]

در تعبیرها و توصیفهای نظامی، دنیا بقدری زشت و خشن و مخالف آسایش و دشمن آدمی تصویر می‌شود که باید انسان بکلی از آن منزجر و دور شود. هرگونه درخواست و تمنی از این دنیا مایهٔ شرمندگی است و موجب نفرت. انگشت‌نمایی و بزرگ‌جلوه کردن در آن مایهٔ شرمساری است. در تصویرهای نظامی، همه چیز جهان ناقص و معیوب است. خورشید شراره‌ای از دوزخ و ماه دریوزه‌گر خورشید است، و ابر بلغمی افسرده می‌باشد. دل‌بستن بر این کارگاه سرتا پا نقص باد هواست و باید به‌ترک آن گفت: شگفتا که مردم این همه عیب را نمی‌بینند!.

دشمنی با جهان و تصویرهای کریهی که نظامی از آن بدست می‌دهد، جای تأمل است. جدای از تأثیر فلسفه‌هایی که دنیاستیزند، تأثیر اوضاع و احوال اجتماعی عصر نظامی و ستمگری و فقر و بی‌فرهنگی دوران را نیز در تکوین این جهان ناسازگار می‌توان بوضوح ملاحظه کرد.

نکتهٔ دیگر قابل تأمل پس از ذکر بدگوییهای نظامی از دنیا در اینجاست که چنین دیدگاهی را نمی‌بایستی در سطحی نازل پذیرفت، بلکه غرض نظامی فلسفی‌تر از مقولهٔ ناسازگاریهای روزمرهٔ دنیا با آدمی است. جوهر تفکر نظامی در جهان‌ستیزی نه در نفس رد همه مظاهر هستی‌بخش دنیا، بلکه در ترک تعلقات عمیق مادی و جسمانی بدان است که بدنبال خود شهوت‌پرستی، مال‌دوستی، ستم‌پیشگی و خونریزی را بازمی‌آورد. بدین‌ترتیب «فراموشی دنیا بکل درنظر نیست بلکه دنیاپرستی محکوم می‌شود. در نظر نظامی، وقتی مراد از پویشها و ریاورزیدنها و دست‌پیمودنها، به‌کف‌آوردن لقمه‌ای نان و پاره‌ای تن‌پوش است، چه لزومی به‌دنیاپرستی و تاخت و تازها»[2].

خود نظامی، در جایی که به‌عیبجویی مظاهر دنیا پرداخته از خویشتن انتقاد می‌کند و می‌گوید: آیا کمال شب را به‌نیروی چراغ نمی‌توان دید و آیا روز را به

---

۱. شرفنامه، ۸۰۲/۱-۲.

۲. ر.ک: اقبالنامه، ۱۵۳/۱-۴.

مناسبت حضور زاغ سیه‌رنگ می‌توان مورد انتقاد قرار داد![1].

به همین جهت شگفت‌آور نیست وقتی که از زبان نظامی، بدنبال آنهمه بدگویی از جهان بشنویم که گوید: جهان را برای غم نیافریده‌اند بلکه برای شادمانی خلق کرده‌اند:

جهان غم نیرزد به شادی گرای | نه کز بهر غم کرده‌اند این سرای
جهان ازپی‌شادی‌و دلخوشی است | نه از بهربیداد ومحنت کشی‌ست[2]

بدین‌ترتیب جهان در صورت تعلق پایان‌ناپذیر بدان، مرکز فساد و غم است. اما اگر کسی بتواند بی‌عنایت به‌وسوسه‌های شیطانی و فریبنا کی فوق طاقت آن بزید، عین‌سرای شادمانی خواهد بود. آنچه مایهٔ اندوه در دنیاست، در وابستگیهای متعدد به‌اشکال فریبندهٔ آن نهفته است. اگر دنیایی باشد که مردمان آن با فضایل نفسانی در کنار هم به‌زیستی مسالمت‌جویانه قناعت ورزند، دنیای مذکور بهشتی خواهد بود جذاب. طبیعی است عارف کاملی که به‌تهذیب نفس رسیده، می‌تواند در همین جهان شادمانه زندگی کند.

نظامی، برای رسیدن بدین مرحله از تفکر، علاوه بر پناه‌آوردن به‌دین و شرع، عامل مهم تنبه دیگر را موضوع «مرگ» می‌داند. زیرا این عامل بزرگترین هشدار-دهندهٔ آدمی است تا بتواند راه درست‌زیستن را بیاموزد.

مرگ

هیچ واقعیتی مهیب‌تر و سنگین‌تر از واقعیت مرگ نیست. گرچه زنده‌ها هر لحظه مرگ را به‌اشکال گوناگون چه در میان آدمیان و چه در طبیعت می‌بینند، اما کمترین تأمل را در حیات خویش به‌مهمترین واقعیت حیات مبذول می‌دارند. چه بسیارکسان که مردگان را تا گورستان بدرقه کردند و در زیر خاکها نهان ساختند اما لرزه‌ای بر اندامشان نیفتاد.

«مارکوس ارلیوس» امپراتور حکیم رواقی رم (متولد ۱۲۱م.) می‌نویسد: «چه بسیارند پزشکانی که می‌میرند! از آن پس که بارها گره بر ابروان انداخته و

---

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۳۲).

۲. شرفنامه، ۲/۴۸۴-۳.

بر بالین بیماران نشسته‌اند. چه بسیار اخترشناسانی که می‌میرند! از آن پس که بارها مرگ دیگرکسان را پیش‌بینی کرده‌اند. چه بسیارند فیلسوفانی که می‌میرند! از آن پس که سالیان دراز دربارهٔ بقا و فنا بحث و قیل و قال داشته‌اند. چه بسیارند فرماندهانی که می‌میرند! از آن پس که گروههای بیشماری از مردم را به‌کام مرگ انداخته‌اند. چه بسیارند جبارانی که می‌میرند! از آن پس که درغایت خود-کامگی، اختیاری را که درکشتن یا زنده نگاهداشتن مردم داشته‌اند بکار برده‌اند.

همه چنین می‌پنداشتند که مرگ برای دیگران است و خود جاودانه زندگی می‌کنند!»[1].

نظامی درگورگیری بهرام در آنجا که یک بامداد تا شامگاه دنبال‌گورخری بس زیبا دوان بود به‌طنز می‌گوید: آری، بهرام‌گور و دیگران در واقع همه گور و قبر در پیش دارند ولی خود بدان متوجه نیستند:

گور و بهرام‌گور و دیگرکس[2]   گور از پیش و گورخان از پس

مرگ، بزرگترین دلمشغولی بشر بوده است و ظاهراً حل نشدنی‌ترین آن. از ابوعلی‌سینا نقل می‌کنند که گفته است:

از قعر گل سیاه تا اوج زحل   کردم همه مشکلات گیتی را حل
بیرون جستم زقید هر مکر و حیل   هر بند گشاده شد مگر بند اجل[3]

قرآن کریم نیز مرگ را حتمی‌ترین امر و بزرگترین واقعیت می‌داند که از آن به‌هیچ حیله‌ای امکان فرار نیست: کل نفس ذائقةالموت (هر نفسی شربت مرگ را خواهد چشید)[4]. ان‌اجل‌الله اذا جاء لایؤخر(که‌اجل الهی چون وقتش فرارسد به‌تأخیر نیفتد)[5].

گرچه میل به نامیرایی و جستجوی در ایجاد چنین امکانی در افسانه‌های زیادی نظیر رویین‌تنی اسفندیار و تلاش اسکندر در دسترسی به‌آب حیات وجود دارد؛ ولی مرگ را چاره‌ای نیست. و بیهوده نیست که تیر مرگ بر چشم جهان‌بین

---

۱. فلسفهٔ اخلاق، ۸۲/۲-۸۳.
۲. هفت‌پیکر، ۱۱/۷۳؛ گورخان نام پادشاه چین و لقب بهرام‌گور است.
۳. ر.ک: تاریخ ادبیات، صفا، ج ۳۰۸/۱.
۴. آل‌عمران /۱۴۵.
۵. نوح /۴؛ برای اطلاع ازسایر آیه‌های مربوط به‌مرگ ر.ک: افزوده‌ها (۳۳).

اسفندیار می‌نشیند تا نشان دهد که علی‌رغم آب‌تنی در چشمهٔ آب حیات و باچشمانی باز فرار از مرگ امکان‌پذیر نیست:

تهمتن گز اندر کمان راند زود | بدانسان که سیمرغ فرموده بود
بزد تیر بر چشم اسفندیار | سیه شد جهان پیش آن نامدار
خم آورد بالای سرو سهی | ازو دور شد دانش و فرهی[1]

فلسفهٔ مرگ در نظام تفکر حکیم نظامی، بزرگترین وسیلهٔ عبرت و تنبه برای زندگان است. وی با اتکاء بدین حقیقت تلخ، پوچی دنیای قدرتمندان و توخالی‌بودن آن را نشان می‌دهد. در اقبالنامه، شرفنامه، خسرو و شیرین، هفت‌پیکر همه و همه، مردان و قدرتمندان بزرگ را به‌تصویر می‌کشد. این قدرتمندان یا نظیر اسکندر دانش‌دوست و خردمندند و باخدا. یا نظیر «دارا» ستمگر و یا همچون خسرو هوسباز و عشرتران، ولی فرق نمی‌کند همه راه گور را درپیش می‌گیرند و با تمام قدرت و دانش و کامیابی، بر مرگ چیره نمی‌شوند. مرگ تنها قدرتی است که برفراز همهٔ قدرتها بال و پر می‌زند و در زمانی که زندگی باید پایان گیرد؛ چنگالهای خود را در گلویشان فرو می‌برد. تنها چیزی که برایشان باقی می‌ماند نامی است که به زشتی یا نیکی یاد می‌کنند. نظامی در تمامی این داستانها تعریضی دارد بر شاهان عصر. گاهی نیز دست از کنایت و تعریض برمی‌دارد و به تصریح پادشاه عصر را طرف خطاب قرار می‌دهد. یکی از آن جاها، در پایان قصهٔ دیدار اسکندر است از دخمهٔ خالی کیخسرو که از سخنان وی گریز می‌زند به‌ممدوح خود «ملک نصرت‌الدین ابوبکر محمد جهان‌پهلوان» برادرزادهٔ قزل ارسلان سلجوقی و می‌گوید: اکنون دارا و اسکندر هر دو در گذشته‌اند و این تو هستی که وارث آنانی. حال گرچه زمین بکام تست ولی دل به‌فریب مهربان‌وار آسمان مبند. ببین با دوستداران قبلی خود چه‌کرد و با تخت‌نشینان چه بازی درآورد. حال در جام و آیینهٔ کیخسرو و اسکندر بنگر و فردا را در آن تماشا کن. مطمئن باش در باغ جهان نه گل و نه سرو در چمن نخواهد ماند[2].

اما خود داستان از این خطاب، عبرت آموزتر است. اسکندر آن هنگام که

---

۱. شاهنامه، چاپ ژول‌مول، ج ۴، ۳۳۹/۳۷۸۳-۳۷۸۵.
۲. ر.ک: شرفنامه / ۳۳۳-۳۳۴.

در دخمهٔ کیخسرو حضور یافت و تخت و جام او را خالی دید، بر تختش تکیه زد و از جامش نوشید. آن گاه بر تخت و جام خالی نگریست. تخت بی‌پادشاه و جام بی‌باده، او را به‌یاد مرگ و بیفایدگی تختها و جامها افکند، و بر اسارتهایی که روح انسانی به‌موجب وابستگی تن‌اش به‌تختها و جامها نشسته است اندیشید و با خود گفت: براستی انسانهای بهشتی نیازی بدین وابستگیها ندارند. این تختها شبیه قفسهایی است از ابریشم و عاج برای پرندگان که شاخهٔ درختی را بدان نمی‌فروشند. و چه زیباست ترک این ظواهر و چه سخت است وابستگی بدان. زیرا در هر دو حال، مرگ در کمینگاه نشسته است. اسکندر در چنین احوالی گفت: شرمسان باد از چنین جایی[1].

نظارهٔ قصر شداد[2] و خواندن لوحه‌ای از زبان وی توسط اسکندر، واقعیت مرگ را از زبان شخصی که ادعای خدایی داشت به‌نیکی یادآور می‌شود.

نظامی گوید: اسکندر در جهانگردی خویش به‌سرزمینی رسید بسیار آباد و خوش‌آب‌وهوا همچون بهشت. این ناحیه در کناره‌های نیل قرار داشت و قصری که شداد در آنجا ساخته بود در میانهٔ آن زیباییها می‌درخشید. وی با لوحه‌ای از زبان شداد مواجه شد که بر گوشه‌ای از مدفن او آویخته شده بود. در آن لوحه ضمن درخواست عدم اسائهٔ ادب بر گور خویش، نکاتی از زبان شداد مندرج بود که نظامی نکات را بدین‌ترتیب بیان می‌کند:

اگر خفته‌ای را در این خوابگاه — برآرند گنبد ز سنگ سیاه
سرانجامش این گنبد تیز گشت — ز دیوار گنبد درآرد به‌دشت
تنش را نمکسود موران کند — سرش خاک سم ستوران کند
بلی هر کس از بهر ایوان خویش — ستونی کند بر ستودان خویش
ولیکن چو بینی سرانجام کار — برد بادش از هر سویی چون غبار
که داند که شداد را پای‌و دست — به فعل ستور که خواهد شکست
غبار پراکنده را در مغاک — رها کن که هم‌خاک به‌جای‌خاک
از آن‌تن که بادش پراکنده کرد — نشانی نبینی جز این کوه زرد

---

۱. ر.ک: شرفنامه/ ۳۳۲-۳۳۳.
۲. ر.ک: افزوده‌ها (۳۴).

تو نیز، ای گشایندهٔ قفل راز بترس از چنین روز و با ما بساز
مباش ایمن ار زانکه آزاده‌ای که آخر تو نیز آدمیزاده‌ای
همه گنج این گنجدان آن تست سرو تاج ما هم به فرمان تست
گشادست پیش تو درهای گنج سپاه ترا بس شد این پای رنج
بر گنج کان بر تو باری مباد ترا باد و با ما کاری مباد[1]

اگر همهٔ زندگانی معجونی از طلا و نقره باشد و انسان صاحب اختیار آن، بازهم از مرگ چاره‌ای نیست. در عبور اسکندر از حدشرق به‌شمال، او و لشکریانش از سرزمینی می‌گذرند که سراسر دشت را نقره فرا گرفته است و هیچ خاکی بر روی زمین پیدا نیست. در این مکان حتی آب رودخانه‌ها نیز با گرد سیمابگون نقره آکنده است و جز در مواقع نادر قابل خوردن نیست. ماهی تمام اسکندر و سپاهش در چنین بیابانی گرفتارند. شگفت آنکه کثیری از سپاه وی در عین وفور نقره که ظاهراً مایهٔ زندگی است جان می‌سپارند و جسدشان در جای‌جای این نقره‌زار پراکنده می‌شود[2].

در تمثیل اسکندر نیز قدرت مرگ، فراتر از همه قدرتها ملاحظه می‌شود. اسکندری که تمام جهان را زیر پا نهاد با تمام قدرت و رسالتش بالاخره هنگام فرارسیدن مرگ چاره‌ای جز پذیرفتن آن نداشت. در آن هنگام، تمام دانشمندان بربالین او حاضر شدند ولی معالجه‌شان مؤثر واقع نشد:

سکندر که هر سفت مه زین نهاد ز نالندگی سر به بالین نهاد[3]

انسان که آمیزه‌ای از آب و خاک است و گردان سپهر به‌میل او نمی‌چرخد چاره‌ای از مرگ ندارد. پاسخ اسکندر به‌ارسطو که هنگام مرگ وی را دلداری می‌داد چنین بود:

جهاندار گفتا ازین درگذر که آمد مرا زندگانی به‌سر
به‌فرمان من نیست گردان سپهر نه من داده‌ام گردش ماه و مهر
کفی خاکم و قطره‌ای آب سست ز نر ماده‌ای آفریده نخست
ز پروردگیهای پروردگار به‌آنجا رسیدم سرانجام کار

---

۱. اقبالنامه / ۱۸۴-۱۸۵.
۲. ر. ک: اقبالنامه / ۲۲۳.
۳. اقبالنامه، ۲۳۸/۹.

که‌چندانکه‌شایدشدن پیش‌وپس — مرا بود بر جملگی دسترس
در آن وقت کردم جهان خسروی — که هم‌جان قوی بودو هم‌تن قوی
چو آمد کنون ناتوانی پدید — به‌دیگر کده رخت باید کشید[1]

بدین‌ترتیب، چه بسیار پیکرهای آهنینی که اکنون به‌صد زاری در زیرزمین فرو رفته‌اند. و اگر اندام زمین بازرسی شود چنین است که گویی همانان از اول خاک بوده‌اند. کجایند جمشید، فریدون و ضحاک که در خاک فرو رفتند[2]. نظامی در برابر این واقعیت شگفتزده می‌گوید:

جگرها بین که‌در خوناب‌خاک است — ندانم کاین چه دریای‌هلاک است[3]

در پایان جنگ دارا با اسکندر نظامی به‌گریزناپذیری مرگ می‌اندیشد و می‌گوید: اگر بر فراز سپهر باشی و اگر بر زمین، چون از خاک هستیم به‌خاک باز خواهیم گشت. رسم این گذرگاه چنین است و در آن جز آمدوشد چیزی نیست. بنابراین زیر این گنبد لاجوردی نباید بساطی پهن کرد و به‌نشاط پرداخت. زیرا در پایان، همین جهان چهره را زرد و جامه را کبود خواهد ساخت. انسانی که همچون گوزن در شهر شیر اجل اسکان گیرد، با مرگ خویش خانه‌اش را ویران می‌کند. بهتر آنکه جهان را از خود وارهاند[4].

بدینسان زندگی در گرو مرگ است. و به‌تعبیری زندگانی وامی است که روزی بازپرداخت می‌شود. نظامی در مرگ ابن‌سلام گوید:

او رفت و رویم وکس نماند — وامی که جهان دهد، ستاند
ازوام جهان اگر گیاهیست — می‌ترس که شوخ وام خواهیست
می‌کوش که وام او گذاری — تا باز رهی ز وامداری
منشین که نشستن اندرین وام — مسمار تن است و میخ اندام
... با حربهٔ مرگ اگر ستیزند — افتند چنانکه برنخیزند[5]

اشاره‌های فراوان نظامی بر مرگ، هشداری است بر ناپایداری عمر. وی

---

۱. اقبالنامه /۲۴۹-. ۲۵.
۲. ر.ک: خسرو و شیرین: ۱۱/۴۲۸-۱۳.
۳. خسرو و شیرین، ۱۴/۴۲۸.
۴. ر.ک: شرفنامه، ۴/۲۲۱-۱۲.
۵. لیلی و مجنون، ۶/۲۳۵-۹ و ۱۲.

در پایان زندگانی مهین‌بانو، تعبیرهای بسیار زیبایی از ناپایداری عمر دارد. می‌گوید:

کار آفرینش چنین است که هر بهاری نهایتی‌داشته باشد. نبوده است شیشه‌ای که از سنگی بدست‌آمده و در پایان به‌وسیلهٔ همان سنگ نشکسته باشد. فغان از این چرخ نیرنگ‌باز که گاه شیشه می‌سازد و گاه شیشه‌سازی یعنی نیرنگ می‌ورزد[1].

بنابراین بدین قالب وجود که باد اجل در کلاه دارد، و مشتی خاک راه بمحسوب می‌شود غره نباید شد. خانهٔ وجود، خانه‌ای است که بنای آن برباد است. دین بنیاد سست فریفته نباید شد. و بالاخره جهان روباه مکاری است که به‌حیله خود را به‌خواب خرگوشی زده، ولی بسیار شیر و گرگ را نابود ساخته است[2].

آری، جام گیتی در آغاز خوشگوار است و مایهٔ‌مستی ولی درپایان خمارآور[3].

نتیجه‌ای که درحکمت نظامی، از این مناظر هولناک مرگ، و هشدارهای مداوم او بر واقعیت آن علی‌رغم بی‌تجربگی و بی‌دانشی شخص نسبت بدان[4] اخذ می‌شود، آن است که با اطمینان به‌حضور مرگ ولو پس از صد سال عمر، مواظب رفتار خویش باشیم. از خودکامگی، پرخواری، شهوت‌پرستی، ثروت‌اندوزی و افزون‌طلبی، بترسیم.

توصیهٔ نظامی با علم بر حقیقت مرگ اینست که ایام عمر را بایست به شادمانی یاد خدا زنده نگهداشت. در جهت خنده‌ای که پیامد گریه نداشته باشد، باید با بذل مالی تنگدستی را به‌خنده واداشت. همچنانکه آفتاب نیز در جهت خشنودساختن جهانیان پیوسته می‌خندد[5].

---

۱ و ۲ و ۳. ر. ک: خسرو و شیرین، ۱۷۶-۱۷۸.

۴. «فورستر» در بحث از اشخاص داستان و حقایق مربوط به‌زندگی انسانها از پنج حقیقت نام می‌برد: تولد، خورد، خواب، عشق و مرگ. و تولد و مرگ را از آن جهت که انسان تجربه‌ای شخصی در آن ندارد شگفت‌ترین حقیقتها می‌نامد. می‌گوید: «همهٔ ما متولد شده‌ایم ولی چگونگی جریان را به‌یاد نداریم مرگ نیز مانند تولد پیش می‌آید، ولی از این هم خاطره‌ای نداریم.» زیرا دو موجود تجربه‌گر یعنی مولود و جسد قادر به‌روشن کردن جریان نیستند. (جنبه‌های رمان/ ۶۲-۶۳).

همینطور اسکندر هنگام مرگ از کارهای گذشته خویش اعم از جهانگشاییها، دین‌آوری، بسط‌عدل، مطالعهٔ تمام دانشها و مباحثه با دانشمندان و خداپرستی یاد می کند اما راجع به مرگ اظهار فروماندگی می کند. (ر. ک: اقبالنامه/ ۲۴۴-۲۴۵).

۵. خسرو و شیرین/ ۳۸-۳۹.

انسان ناتوان در برابر مرگ پرتوان چه می‌تواند بکند! انسانی که با یک گرما به آب یخ و با سرمایی به‌پشم جانوران پناه می‌برد، با چنین ضعفی کجا می‌تواند رسید. اما با وجود چنین ضعفی باز ستمکاری می کند. غافل که فوراً مکافات عمل نیز از راه می‌رسد.

نظامی گوید: به‌چشم خویش دیدم که پرنده‌ای با منقار موری را بر دهان گرفت ولی هنوز درمنقار جای نداده بود که پرنده‌ای دیگر از او بدر برد. باید متوجه بود که کردار بد از آفات ایمن نخواهد بود و مکافات در طبیعت حتمی است. سپهر آیینه‌ای است که هرچه از تو بیند در خود منعکس کند. هرکس چاه کند خود بدو درافتد. جهان سرسری خلق نشده‌و بی‌داور نیست. اما کجاست چشم عبرت‌نگر[1].

باید با اطمینان به‌حقیقت مرگ، از آن پند گرفت. نظامی می‌گوید: اگر تو عطار وجود هم‌باشی دست‌آخر چون عود خواهی سوخت. اگر جالینوس زمان‌هم‌باشی، وقتی نوبت مرگ فرا رسد، مانند خود جالینوس خواهی مرد.

چارهٔ کار در مرگ قبل از مرگ (موتوا قبل ان تموتوا) است[2]. بی‌توجهی به ثروت‌اندوزی، دوری از آز کلید این بیداری پس از مرگ است. می‌گویند اسکندر را وقتی به‌تابوت نهادند، دستهایش خالی از همه چیز بود و آن بواقع بر همهٔ جهان این ندا را می‌داد: «فرمانده هفت کشور روی زمین، از تمام گنجهای دنیا که بار کرده بود، جز مشتی خاک بدست ندارد. شما نیز وقتی از این جهان درگذرید، ازین خاکدان فقط خاک تیره با خود خواهید برد»[3].

اعتقاد بر ناپایداری عمر موجب آن است که انسان غم نارسیده نمی‌خورد ولو شده است آن غم، غم تحصیل دانش باشد:

انگار که هفت سبع خواندی   یا هفتهزار سال ماندی
آخر نه چو مدت اسپری گشت   آن هفتهزار سال بگذشت؟[4]

این مقال را نمی‌توان به‌پایان برد مگر نگاه عارفانهٔ نظامی به‌مسأله مرگ‌را

---

۱. خسرو و شیرین، ۴۴۳/۱-۱۶.
۲. همان‌جا.
۳. اقبالنامه/۲۵۹ همین مرد و تمام سپاهش هنگام جنگ با روسها، اسبهاشان زین‌زرین داشت و کفلهایشان با پوششهای جواهرنگار مزین بود. (ر.ک: شرفنامه، ۴۳۲/۷-۱۴).
۴. لیلی و مجنون، ۵۲/۱۰-۱۱.

هم توجهی کرد. اگر مرگ‌برای عامیان هراس‌انگیز باشد، برای عاشقان و عارفان جز تغییر وضع و تحویل از حالتی به‌حالتی دیگر نیست:

گر بنگرم آنچنان که رای است / این‌مرگ،نه‌مرگ، نقل جای است
از خوردگهی به‌خوابگاهی / وز خوابگهی به بزم شاهی[1]

نظامی، مرگ را به‌خوابی تشبیه می‌کند که راه به‌بزم الهی دارد:

خوابی که به‌بزم تست راهش / گردن نکشم ز خوابگاهش
چون شوق تو هست خانه خیزم / خوش خسبم و شادمانه خیزم[2]

۱. لیلی و مجنون، ۸/۱-۲.

۲. لیلی و مجنون، ۸/۴-۳.

فصل سوم

تهذیب اخلاق

در فصل حکمت، نسبت به‌ماهیت علم اخلاق و ضرورت توجه بدان، و هدف نهایی آن از حیث نظر متفکران اسلامی و یونان قدیم بحث کردیم و تکرار آن مطالب در اینجا ضرورتی ندارد. در همان فصل ارتباط حکمت و اخلاق را نیز مورد توجه قرار دادیم. بنابراین با توجه بدان مقدمه دانستیم که علم اخلاق سعی دارد رفتار، کردار و درمآل زندگی انسان را چه درخانه و خانواده و چه در عرصهٔ اجتماع آنچنان تنظیم کند که انسان هم‌از نظر تنی و هم‌از حیث روحی‌عمری را به‌آسودگی با جسم و روانی سالم سپری سازد و به‌جای ایجاد شر منشأ خیر باشد و در مجموع از حیات مادی و معنوی خویش لذت‌ببرد، و به‌دنیا آمدن و رفتن خویش‌را هدفمند شمارد.

آن عوامل و عناصری که موجب کسب چنین آسایشی می‌شود، فضیلت نامیده می‌شود و تلاش حکمای اخلاق، کاوش در فضیلتها و نقطهٔ عکس آن رذیلتهاست که اجرا و عدم اجرای آن موجبات کسب سعادت یا شقاوت می‌شود.

«فیلسوفان مسیحی تعداد فضایل را هفت دانسته‌اند و آن‌را در برابر معاصی هفتگانهٔ غرور، آزمندی، شهوت‌پرستی، حسد، شکم‌پرستی، خشم و تنبلی‌قرار داده‌اند. در نظر آنان، این فضایل هفتگانه یا طبیعی هستند یا الهی. فضایل طبیعی از مواهب و استعدادهای طبیعی انسان سرچشمه می‌گیرد، و فضایل الهی موهبت خاص الهی است. این فضایل هفتگانه عبارتند از: حکمت، عفت، شجاعت، عدالت، محبت، نیکوکاری و امید.

افلاطون تعداد فضیلت را در فرد سه عدد می‌داند. حکمت که از اعتدال و سلامت قوهٔ عاقله است، عفت که از سلامت و اعتدال قوهٔ احساس و عواطف برخاسته و شجاعت که حاصل اعتدال و سلامت قوهٔ اراده می‌باشد. فضیلت چهارمی که بدین سه عدد اضافه می‌شود، فضیلت عدالت است که از فضیلت فردی به فضیلت اجتماعی تسری پیدا می‌کند.

حکمای اسلامی و در رأس ایشان ابوعلی مسکویه و نصیرالدین طوسی، فضایل اخلاقی و مبادی آن را به‌همان نحوی که افلاطون گفته است به‌تعبیرهایی دیگر پذیرفته‌اند»[1].

اما چون مسألهٔ «اعتدال» در موضوع اخلاق بیش از هر چیزی مورد توجه حکما بوده است ما نخست بدین مسأله می‌پردازیم.

اعتدال در اخلاق

رعایت موضوع اعتدال در باب اخلاق بسیار دارای اهمیت است و به‌نظر می‌رسد این مسأله از تفکر متفکران بسیار قدیم ایرانی و غیرایرانی در باب طبیعت برخاسته باشد. توضیح مطلب اینکه قدمای متفکر، طبیعت را متشکل از عناصر چهارگانه‌ای می‌دانستند به‌نامهای آب، باد، آتش و خاک. که غالباً از آن تحت عناوین: عناصر چهارگانه، چهار عنصر، موالید چهارگانه، عناصر اربعه، امهات اربعه، چارمادر، چار آخشیج، چار اژدها در متون فارسی ادبی و حکمی نام برده شده است[2]. این عناصر مدار وجود کائنات و عالم کون و فساد و بالاخره جهان جسمانی می‌باشد[3]. و توازن طبیعت و نظام هستی بر وجود اعتدال و امتزاج این عناصر قرار دارد.

نتیجهٔ این تفکر در نظام هستی، به‌پزشکی قدیم نیز تسری یافته است. کمااینکه فرضیهٔ پزشکی ابقراط نیز بر پایهٔ اخلاط اربعه که همان سودا، بلغم، صفرا و خون بوده باشد، بنا گذاشته شده است و سپس جمیع پزشکان قدیم از جمله پزشکان ایرانی نیز همین فرضیه را پذیرفته‌اند. برپایهٔ این فرضیه حد صحت، در

---

۱. ر. ک: دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژهٔ فضیلت.
۲. ر. ک: لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل مادهٔ چارمادر یا چار اژدها.
۳. ر. ک: فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی، ذیل عناصر اربعه.

اعتدال امتزاج اخلاط اربعهٔ مذکور و حد بیماری در غلبهٔ یکی از خلطها بر دیگری می‌باشد. مثلاً ابن‌سینا مزاج معتدل را حاصل تعادل اخلاط اربعه و ترکیب عناصر می‌داند[1]. در واقع در پزشکی قدیم، این اعتدال از استحالهٔ عناصر متضاد در یکدیگر بوجود می‌آید[2].

یا در پزشکی قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰) شاگرد خواجه نصیر طوسی تحت عنوان کیفیات اربعه که شامل رطوبت، یبوست، حرارت و برودت می‌شود، مزاج نتیجهٔ «تعادل کیفیات اربعه» معرفی شده است[3].

اعتقاد به‌عناصر اربعه به‌نحوی در تفکر صوفیان نیز تأثیر گذاشته است. چنانکه ایشان هم عناصر اربعه را به‌چهار نفس تشبیه کرده‌اند. بدین‌ترتیب که آتش را نفس اماره، باد را نفس لوامه، آب‌را نفس ملهمه و خاک را نفس مطمئنه نامیده‌اند و برای هرکدام ده خاصیت ذکر کرده‌اند. مثلاً مراتب نفس‌اماره، جهل، خشم، بغض، قهر، کبر، حسد، بخل، و نفاق است. و بدین‌ترتیب سایر آنها را با صفات مذموم و ممدوح تطبیق کرده‌اند[4]. در این تشبیه مسلماً مفاهیم مجازی عناصر بیشتر دخالت داشته است.

همین اعتقاد در مباحثهٔ حکما و اخلاقیان نیز تأثیر خود را نهاده است. بدین معنی که وقتی علم پزشکی قدیم عناصر متشکلهٔ بدن آدمی را از چهار خلط سودا، بلغم، صفرا و خون پذیرفت، اخلاق نیز، صفات کلی حاصل از آن چهار خلط را وارد بحث کرد. بویژه که اکثر حکیمان و اخلاقیان قدیم در علم پزشکی نیز مهارت و دانش کافی داشتند. نظیر بقراط، ابن‌سینا، ابوریحان بیرونی، و خواجه‌نصیر طوسی. بنابراین خلقها نیز چهار نوع سوداوی (مالیخولیایی)، بلغمی، صفراوی، خونی (دموی) شد و جمیع خصلتها و خویهای آدمی از آن چهار خلط منتزع گشت.

بنابراین فرضیه، موضوع اعتدال و یا عدم اعتدال درهمین مورد نیز به‌ترتیب موجبات پیداآمدن فضایل (سلامت نفس) و رذایل (بیماری‌نفس) راپدیدار ساخت.

با آنکه خواجه نصیر نفس انسان را از سه قوت متباین که مصدر افعال و

---

۱. ر.ک: لغت‌نامه، ذیل مادهٔ مزاج.

۲. ذخیرهٔ خوارزمشاهی ج ۱/۴۶-۴۸.

۳. ر.ک: لغت‌نامه، ذیل مادهٔ مزاج.

۴. فرهنگ مصطلحات عرفا.

آثار مختلف می‌شود می‌شمارد، ولی نتیجهٔ امتزاج متعادل آن سه را در پیدایش چهار فضیلت می‌داند[1].

توضیح مختصری برای روشن‌شدن قول خواجه نصیر لازم است. خواجه نصیر معتقد است که نفس انسان را سه قوت متباین است که مصدر افعال و آثار مختلف می‌شود و اگر یکی بر دیگری قوت گیرد، موجب فقدان آن یکی خواهد شد. آن سه قوه عبارتند از: قوت ناطقه (نفس ملکی) که مبدأ فکر و تمییز و شوق نظر است. دوم قوت غضبی (نفس سبعی) که مبدأ غضب و دلیری و اقدام بر اهوال و شوق تسلط و ترفع و مزید جاه است. سوم قوت شهوانی (نفس بهیمی) که مبدأ شهوت، طلب غذا و شوق التذاذ به‌خوردن و نوشیدن باشد.

پس عدد فضایل به‌تعداد نفوس مذکور خواهد بود. اگر قوهٔ ناطقه در حد اعتدال باشد فضیلت حکمت و علم حاصل می‌شود. اگر قوهٔ غضبی در حد اعتدال باشد فضیلت حلم و به‌تبعیت فضیلت شجاعت حاصل آید. و هرگاه قوت شهوانی به اعتدال باشد، فضیلت عفت و به‌تبع آن فضیلت سخا پیش آید. زمانی که این سه جنس فضیلت حاصل شود و هر سه باهم در امتزاج و مسالمت باشند فضیلت عدالت پیش آید که اکمل آن فضایل باشد[2].

توجه به‌رعایت اعتدال از مجموع بحث خواجه نصیر طوسی کاملاً مشهود است. چراکه وی در بحث صفات رذیله و فضایل، همیشه حد وسط را در میان افراط و تفریط فضیلت می‌داند. به‌عبارت دیگر رعایت اعتدال درمیان افراط و تفریط، فضیلت تلقی می‌شود. منتهی به‌تناسب دوری و نزدیکی به‌نقطهٔ مرکزی، افضل یا ارذل قلمداد می‌شود. مثلاً وی شجاعت را رعایت اعتدال میانهٔ تهور (افراط) و جبن (تفریط)، و سخا را رعایت اعتدال میانهٔ اسراف (افراط) و بخل (تفریط)، و فروتنی را رعایت اعتدال میانهٔ تکبر (افراط) و تذلل (تفریط) می‌داند[3]. بنابراین ذکاء فضیلتی است حد وسط خبث و بلادت و صفای ذهن حد وسط التهاب نفس و ظلمت نفس، تحفظ حد وسط «عنایت زاید به‌حفظ» و «غفلت از استثبات صور»[4] و

---

۱. **اخلاق ناصری**، ص ۱۰۸-۱۰۹.

۲. ر.ک: همان،، ص ۱۰۸-۱۰۹.

۳. ر.ک: همان، ۱۰۸-۱۱۰.

۴. استثبات صور یعنی نقش بستن صورت در خاطر. (واژه‌نامهٔ پایان **اخلاق ناصری**).

سرعت فهم حد وسط سرعت تخیل و کندی فهم می‌باشد. بقیهٔ فضایل و رذایل نیز بهمین ترتیب است.

به‌نظر می‌رسد در طبقه‌بندیهای امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ه.ق) نیز از مسألهٔ تهذیب نفس، همین مقولهٔ عناصر اربعه بی‌تأثیر نبوده است. چراکه وی «کیمیای سعادت» خویش را نخست به‌چهار رکن: عبادات، معاملات، مهلکات و منجیات که دو رکن نخستین متعلق به‌ظاهر و دو رکن دومین متعلق به‌باطن است تقسیم کرده، و سپس اخلاق را در چهار جنس: اخلاق بهایم، اخلاق سباع، اخلاق شیاطین و اخلاق ملایکه طبقه‌بندی نموده است[1].

رعایت اصل اعتدال در بسیاری از نکات اخلاقی مندرج در پندنامه‌ها و خردنامه‌ها و کتابهای نظیر، بوضوح ملاحظه می‌شود. مثلاً در توصیه‌های اخلاقی قابوسنامه حداعتدال در باب معاشرت، دوستی ودشمنی، خورد و خوراک و نوشیدن، سخاوت و شجاعت کاملاً مشهود است[2].

ناگفته پیداست که سوای تأثیر طبقه‌بندی عناصر اربعه در علم‌الاخلاق، بی‌تردید اعتقادآیین پاک‌اسلام به‌اصل اعتدال درمعیشت مادی و زندگانی معنوی، تأثیر خود را در نزد متفکران اسلامی به‌جا گذاشته است. زیرا در آیین اسلام، حکمت عملی و اجزای آن نه راه تفریط (دین عیسای مسیح(ع)) و نه راه افراط (دین موسای کلیم(ع)) بلکه راه اعتدال را معرفی کرده است، و این مسأله بقدری آشکار است که نیازی به‌هیچ نوع استناد و استشهاد ندارد.

هدف ما از نمودن مبحث «اعتدال» در مباحثات علم‌الاخلاق، نمایش تأثیر اعتقاد قدما به‌عناصر اربعه، و اعتقاد اسلام بدان اصل بود، تا سیر ورود این نظریه در نزد نظامی آشکار شود. گرچه روشن است که نظامی نسبت به خواجه نصیر اقدم است و حتماً ازپیشینیان خویش و اعتقادات اسلامی دراین باب بیشتر متأثر بوده‌است.

پیش از ورود به‌اصل بررسی موضوع اعتدال و سایر مسایل اخلاقی نظامی، ذکر نکتهٔ دیگری در همین‌جا ضرورت دارد. باید توجه داشته باشیم که نظامی اعتقادات و باورهای حکمی و اخلاقی خویش را مانند حکیمان و فیلسوفان دیگر،

---

۱. ر.ک: کیمیای سعادت، ج ۱/ ۷-۸ و ۲۲-۲۳.

۲. ر.ک: قابوسنامه، گزیدهٔ غلامحسین یوسفی، ص بیست‌ویک-بیست‌وسه.

بصورت طبقه‌بندی‌شده و منظم (سیستماتیک) عرضه نداشته است. بلکه به شکل پراکنده در میان مجموع آثار خویش بدین باورها و گاه بطور مکرر اشاره کرده است، که مسألهٔ اعتدال نیز مصون از این پراکندگی‌نیست و هرقدر هم، سعی در طبقه‌بندی آن بکنیم باز احتمال پراکندگی در تدارک آن می‌رود.

اعتدال در نزد نظامی

اعتدال در جمیع نفسانیات نظامی دیده می‌شود. این تعادل در اظهار نظرهای وی نسبت به‌فضایل چهارگانه و فروعات آن نظیر: ثروت‌اندوزی، قناعت، سخاوت، فروتنی، خوردن و نوشیدن، تنبیه و تشویق، خلوت‌گزینی و آمیزش با مردم، کوشش و سکون، شهوترانی و همسرگزینی، دنیا و آخرت و در مجموع نسبت به‌زندگانی مادی و معنوی قابل لمس می‌باشد. این اعتدال تنها شامل اخلاق فردی نمی‌شود؛ بلکه در مورد اخلاق اجتماعی و سیاست مدن او نیز صدق می کند.

چون موضوع حکمت را در فصل مخصوص به‌خود آورده‌ایم، و مسأله عدالت نیز بیشتر جنبهٔ اجتماعی پیدامی کند و درباب سیاست‌مدن بدان اشاره خواهیم کرد، در این قسمت بیشتر به‌فضیلت عفت و فروعات آن و اندکی به‌شجاعت و فروعات آن از دیدگاه نظامی می‌پردازیم.

۱. عفت

تهذیب نفس از قوای شهوی موجب بروز عفت است[۱]. موضوع این نیست که بکل قوهٔ شهوی منهدم شود، زیرا دوام و بقای نسل وابسته بدان قوه است[۲]. بلکه مراد حکیمان مطیع کردن قوهٔ شهوت به‌نفس ناطقه است تا «به‌حسب اقتضای رای شود و از تعبد هوای نفس و استخدام لذات فارغ باشد»[۳].

مهم‌ترین اثری که نظامی در دفاع از عفت بطور تلویحی یا تصریحی از

---

۱. ر. ک: اخلاق ناصری، ص ۱۱۰.
۲. گر ببینی زمرغ تا ماهی همه را باشد این هواخواهی (هفت پیکر، ۲/۳۱۵).
۳. ر. ک: اخلاق ناصری، ص ۱۱۱، در همین مورد خواجه‌نصیر گفته است: «عفت نه آن بود که ترک شهوت بطن و فرج گیرند من کل‌الوجوه بل آن بود که هر چیزی را حدی و حقی که بود نگاه دارند و از افراط و تفریط اجتناب نمایند.» (اخلاق ناصری/۲۵۸)

آن سخن می‌گوید خسرو و شیرین است. داوری و جانبداری غیرمستقیم نظامی از عفت زنانهٔ شیرین، توصیه از زبان عمهٔ وی برای حفظ عفت او، انتقاد غیرمستقیم از لجام‌گسیختگی وشهوترانی خسرو، و دفاع از پاکی عشق فرهاد همه نشانگر اهمیت دادن نظامی به‌فضیلت عفت است.

مثلاً در سفارش مهین‌بانو به شیرین اهمیت حفظ دوشیزگی و عفت زنانه کاملاً روشن است. وی اصرار دارد که شیرین در مقابل شهوت‌پرستی خسروپرویز باید خویشتنداری کند. زیرا در غیر این صورت سرنوشت «ویس» را خواهد داشت و از راه نیکنامی خارج خواهد شد[1]. می‌گوید در این زمینه بهتر است زن اعتماد به قدرت کف نفس خود نداشته باشد و از فضا و محیط شهوت خود را دور نگهدارد. زیرا مرد شهوتران همچو گلی او را خواهد بویید و سپس از دست خواهد افگند[2]. در مجموع، نظر نظامی به‌جای شهوت و تسلیم دربرابر آن، بر ازدواج سالم می‌باشد. در دنبالهٔ همان سفارش آمده است:

تو خود دانی که وقت سرفرازی زناشوبی بهست از عشقبازی[3]

و در این میان فرق می‌گذارد مابین شهوت و عشق. کماانیکه شیرین در انتقاد از خسرو می‌گوید:


ندیدم در تو بوی مهربانی به جز گردنکشی و دل گرانی
حساب آرزوی خویش کردن به روی دیگران، در پیش کردن
نه عشق،این شهوتی‌باشد هوایی کجا عشق‌و تو ای‌فارغ کجایی؟[4]

و برای حفظ این عشق پاک بایستی طریق پرهیزگاری اتخاذ شود تا از در غلتیدن به‌هر نوع شهوت جلوگیری گردد. شیرین نیز در برابر تمامی‌زبان آوریهای خسروپرویز شیوهٔ پرهیزگاری را پیشه می‌سازد[5]. و این پرهیزگاری آنقدر ادامه می‌یابد و در آن راستا کوشش می‌شود تا آنکه منجر می‌گردد به ازدواجی سالم. یعنی آن چیزی که از آغاز تکیهٔ شیرین بر آن بود.

---

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۳۵).
۲. ر.ک: افزوده‌ها (۳۶).
۳. خسرو و شیرین، ۴/۱۲۱.
۴. همان، ۲۲۲/۸-۱۰.
۵. ر.ک: افزوده‌ها (۳۷).

طبقه‌بندی خواجه نصیر طوسی



تذکار: در میانهٔ هر یک از فضایل مذکور که حد وسط و اعتدال قوا هستند در حد افراط و تفریطشان، رذایل قرار می‌گیرد. مانند: سفه←حکمت→بله، تهور← شجاعت→جبن، ولوع←عفت→جمود شهوت، ستمگری←عدالت→ستمکشی، خبث← ذکاء→ بلادت و نظایر.

تو را بایست پیری چند هشیار — گزین کردن فرستادن بدین کار
مرا بردن به مهد خسروآیین — شبستان را به‌من کردن نوآیین[1]

به‌عبارت روشنتر:

که بی‌کاوین اگر چه پادشاهی — زمن برنایدت کامی که خواهی[2]

اما عناصری که موجب حفظ عفت می‌شود، برمبنای آنچه که از بیانات نظامی بر می‌آید اینهاست: خداترسی، پرهیزگاری، شرم و حیا و صبر و اعتقاد به حلال و حرام. نخستین مبحث از عوامل صیانت عفت، ویژگی صفت خداترسی در آدمیزاد است. زیرا ترس از خدا و در نظر داشتن خالق متعال در هر عمل مانع از سقوط آدمی بسوی رذالتها می‌شود. بنابراین در امر شهوت نیز پناه بردن به‌خداوند یکی از چاره‌های سقوط است. نظامی برای نتیجهٔ سودمند پناه بردن به‌خدا در چنین مقطعی، داستان «بشر پرهیزگار» را آورده است[3]. می‌گوید این مرد پرهیزگار روزی بر زنی که هنگام‌گذر، برقع از چهره‌اش کنار رفته بود، واله شد. اما برای جلوگیری از غلبهٔ شهوت به‌بیت‌المقدس رفت و به‌خدا پناه برد، و از او التماس کرد که وی را از ارتکاب به‌گناه باز دارد. خداوند نیز حوادث را نوعی در پیش پای وی نهاد که پایانش منجر به‌ازدواج پاکیزهٔ وی با همان زن گشت.

دومین عامل، پرهیزگاری است که در آن باب پیشتر سخن رفت. عامل سوم شرم و حیاست که بسیار اوقات مانع شهوترانی می‌شود. نظامی یک‌بار در خسرو و شیرین به‌موضوع شرم اشاره‌کرده و آن را پسندیده است. در آنجاست که شیرین و خسرو هر دو ازکشور خود بیرون آمده‌اند و برحسب تصادف یکدیگر را بی‌آنکه سخنی گویند ملاقات دورادور می کنند. و آن زمانی رخ می‌دهد که شیرین برای زدودن گرد و خاک راه، در چشمه‌ای تن خویش را شستشو می‌دهد و خسروپرویز به‌تصادف او را می‌بیند و به‌سیر جمال او می‌پردازد. اما هر دو در لحظاتی شرمگین می‌شوند و همین مسأله شاید از تسری شهوت جلوگیری می کند. اول شیرین از اینکه متوجه می‌شود مردی غریب تن او را در آب دیدار می کند شرمزده می‌شود

---

۱. خسرو و شیرین، ۸. ۳/۳.
۲. همان، ۱۴/۳۴۳.
۳. ر.ک: هفت‌پیکر، ص ۱۹۸-۲۱۴.

و بر خود می‌لرزد:

ز شرم چشم او در چشمهٔ آب همی‌لرزید چون در چشمه مهتاب[1]

دوم خسرو پرویز به‌تبع این شرم، شرمزده می‌شود:

دل خسرو بر آن تابنده مهتاب چنان چون زر درآمیزد به سیماب
ولی چون دید کز شیر شکاری بهم در شد گوزن مرغزاری
زبونگیری نکرد آن شیر نخجیر که نبود شیر صیدافگن زبونگیر[2]

عامل چهارم صبر و شکیبایی است که موجب انصراف از شهوت و رسیدن به‌عفت می‌شود. همانطور که نظامی در پایان بیتهای مذکور در بالا بدین نکته اشاره کرده است:

به‌صبری کاورد فرهنگ در هوش نشاند آن‌آتش جوشنده را جوش[3]

اما عامل پنجم یعنی اعتقاد به‌حلال و حرام نیز از زمرهٔ نگاهبانان عفت در نزد آدمی است. نظامی در هفتمین افسانهٔ خویش از افسانه‌های هفت گنبد، داستان خواجه‌ای را بازگو کرده است که در باغ خویش با منظرهٔ زیبارخانی روبرو شده، و طاقت خویشتنداری از کف داده است و خواسته یکی از زیباترین آنان را از راه حرام بدست آورد. ولی بازی روزگار کاری کرده که آن زن را از راه حلال به‌زنی گیرد[4].

در پایان همین داستان، نظامی نتیجه می‌گیرد که شهوت موجب دوام و بقای نسل است اما چه بهتر این کار از طریق صواب و حلال انجام گیرد. زیرا تنها هر آنچه از آلودگی به‌دور است نامش پاکی و سپیدی است.

در سپیدی است روشنایی روز وز سپیدی است مه جهان‌افروز
همه رنگی تکلف اندوده است جز سپیدی که او نیالوده است
هرچ از آلودگی شود نومید پاکیش را لقب کنند سپید
در پرستش بوقت کوشیدن سنت آمد سپید پوشیدن[5]

---

۱. خسرو و شیرین، ۵/۸۲.
۲. همان، ۹/۸۲-۱۱.
۳. همانجا/ ۱۲ همچنین ر. ک: افزوده‌ها (۳۸).
۴. ر. ک: هفت پیکر، ۲۶۹-۳۱۵.
۵. همان، ۵/۳۱۵-۸.

نظر نهایی نظامی در این مورد براین است که تنها حرامزاده دل بر حرام می‌نهد[1]. و اینهمه، از تسلط دیو نفس بر آدمی حاصل می‌شود، وگرنه چه دلیلی دارد انسان کاری را که به‌طریق عصمت می‌تواند به‌پایان برد، از راه گناه انجام دهد.

اما در باب فضیلت عفت، علاوه بر فروعاتی که ذکر شد، دو نوع بسیار اساسی دیگر نیز وجود دارد که مورد بحث اغلب حکیمان قرار گرفته است، و آن فضیلت قناعت و سخاوت است.

الف- قناعت: در نظر خواجه‌نصیر طوسی قناعت «آن بود که نفس آسان فراگیرد در امور مآکل و مشارب و ملابس و غیر آن، و رضا دهد به آنچه سد خلل کند از هرجنس که اتفاق افتد»[2]. بنابراین سهل‌گیری در زندگی و افزونی‌نجستن در هر بابی موجب قناعت می‌شود.

نظامی می‌گوید همهٔ حیوانات در باب آنچه که برای بقای زندگیشان لازم است قانع‌اند. مگر انسان که تا کمی سیر شد کفر می‌ورزد و به محض از دست‌دادن مقداری نواله، نفرین و ناله‌اش به‌آسمان می‌رسد[3].

قانع بودن در زندگی، یکی از قاعده‌های آسودگی در حیات است. زیرا از یک‌سو، انسانی که منم‌منم می‌گوید عمر کوتاهی‌دارد، و از سوی دیگر نیروی جهان، از نیروی بازوی آدمیان بیشتر است. بعلاوه دنیا کیسه‌بری‌است که هرکس در کیسه چیزی نداشته باشد آسوده‌تر خواهد بود[4]. پس بسیار اوقات آن ظواهری که حکایت از آسایش و آسودگی و محتشمی می‌کند، ای بسا مایهٔ رنج باشد و قناعت از آن، باعث رهایی. می‌گویند: کوسه‌ای از اینکه ریش نداشت ناراحت بود، دید مردی را از ریشش گرفته‌اند و به‌دنبال می‌کشند، از نداشتن ریش خشنود شد[5].

قناعت موجب آزادگی و استغنای طبع آدمی می‌شود. در نزد اکثر حکیمان، اصل توانگری همان استغنای طبع است که گاهی با عنوان درویشی و خرسندی نیز از آن نام برده‌اند. نظامی با ذکر داستان ملاقات اسکندر و سقراط مفهوم بی‌نیازی

---

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۳۹).
۲. اخلاق ناصری، ۱۱۴.
۳. ر.ک: افزوده‌ها (۴۰).
۴. ر.ک: افزوده‌ها (۴۱).
۵. مخزن‌الاسرار، ۱۵۷/۱-۲.

را که عین توانگری است بیان می کند. چرا که در مقابل تمامی اصرارهای اسکندر حاضر به‌ملاقات با او نمی‌شود و تمام رسولان او را ناامید باز می‌گرداند، تا آنکه خود اسکندر شخصاً به‌دیدار سقراط می‌رود. سعی می کند با پندهای خویش او را از فقر ظاهری برهاند. اما هر وعده‌ای که بدو می‌دهد، سقراط اظهار بی‌نیازی از آن می کند:

بدو گفت برخیز و با من بساز — که تا از جهانت کنم بی‌نیاز
بخندید دانا گزین داوری — به ارجز منی را بدست آوری
کسی کو نهد دل به مشتی گیا — نگردد به‌گرد تو چون آسیا![1]

و این مباحثهٔ طولانی بین سقراط و اسکندر با تسلیم اسکندر و اعتراف به‌عظمت اندیشهٔ سقراط در باب قناعت و استغنای طبع خاتمه می‌پذیرد:

چو گفت این سخنهای پرورده پیر — سخن در دل شاه شد جای گیر
بفرمود تا مرد کاتب‌سرشت — به آب زر آن نکته‌ها را نبشت[2]

اما در اثبات فضیلت قناعت، نظامی تمثیل شاعرانه‌ای هم‌دارد. بدین مضمون که شیر ازکم خوردن به‌شجاعت رسیده است و خورشید نیز نور خویش را که موجب روشنی چشم خردمند است از قانع بودنش به‌قرصه‌ای کسب نموده. در مقابل، شب حریص که صبوحی نابهنگام از شراب شفق‌زده، از فرط خون سیه‌اندام شده است[3].

آنچه که موجب کسب قناعت می‌شود، علاوه بر مواردی که گذشت، از قبل نفس متکی بر خود و دسترنج حاصل از آن و بی‌نیازی از دیگران می‌باشد. چشم طمع به‌دیگران داشتن و کاهلی پیشه‌ساختن انسان را تا حد حیوان سقوط خواهد داد. نظامی گوید:

تا هست به‌چون خودی نیازت — با سوز بود همیشه سازت
آنگاه رسی به‌سر بلندی — کایمن شوی از نیازمندی
هان تا سگ نان کس نباشی — یا گربهٔ خوان کس نباشی

---

۱. اقبالنامه، ۳۰. ۱/۱۱-۱۳.
۲. همان‌جا /۶ و ۸.
۳. ر.ک: افزوده‌ها (۴۲).

چون مشعله دسترنج خود خور — چون شمع همیشه گنج خود خور
تا با تو به‌سنت نظامی — سلطان جهان کند غلامی[1]

داستان عبرت‌انگیز دیگری در لیلی و مجنون آمده است که بی‌نیازی ازدیگران را برای انسان یادآوری می‌کند. پادشاه از جایی می‌گذشت که با زاهدی گیاهخوار برخورد کرد. ظاهرش بسی رقت‌انگیز می‌نمود و شاه حاجب خویش را فرستاد تا از حال و روز او در این بیابان سؤال کند. حاجب در ملاقات زاهد، وی را نصیحت کرد که چرا در چنان بدبختی زندگی می‌کند، بهتر است بیاید و در خدمت شاه باشد تا زندگی راحتی داشته باشد. اما زاهد در پاسخ وی گفت:

زاهد گفتا: چه جای این است — این نیست‌گیا، گل انگبین است
گر تو سر این گیا بیایی — از خدمت شاه سر بتابی[2]

هر کس تن به‌قناعت ندهد، در نظر نظامی باید منتظر رنج و خطر زمانه‌باشد:

آن را که هوای دانه بیش است — رنج و خطر زمانه بیش است[3]

ب- سخاوت: در نظر نظامی، ثروت از سویی موجب گشادگی خاطر مرد است. زیرا کارها بواسطهٔ آن آراسته می‌شود، و زر همچون زعفران زردرنگ موجب شادی می‌گردد:

فروزندهٔ مرد شد خواسته — کزو کارها گردد آراسته
زر آن میوهٔ زعفران ریز شد — که چون زعفران شادی‌انگیز شد[4]

حتی زر گاهی موجب تسکین خشم و زایل ساختن کینه و دفع آفت می‌شود. چنانکه در داستان «ماریه و اسکندر» می‌خوانیم که آوازهٔ کیمیاگری ماریه به‌گوش اسکندر رسید که می‌گفتند وی بزودی با طلا تمام دنیا را تسخیر خواهد کرد. اسکندر قصد کشتن وی کرد. اما ماریه به‌سفارش ارسطو، گنجی عظیم را همراه سفیری به‌اظهار بندگی خدمت اسکندر فرستاد و همین عمل باعث شد تا کینه و خشم اسکندر فرو نشیند[5].

---

۱. **لیلی و مجنون**، ۸. ۲/۸-۱۲.
۲. همان، ۲. ۲/۶-۷ و چنین است داستان پیرمرد خشت‌زن. ر. ک: **مخزن‌الاسرار**، ۹۷-۹۸.
۳. همان، ۱. ۲/۷.
۴. **شرفنامه**، ۲۲۶/۹-۱۰.
۵. ر. ک: **اقبالنامه** / ۷۱-۷۲.

اما از سوی دیگر گردکردن زر وگوهر نمی‌تواند به‌عنوان هدف از زیستن تلقی شود. ثروت تا آن مقداری برای انسان لازم است که کفاف معیشت او را کند و از درازکردن دست نیاز به‌دیگران مصون دارد. نظامی در داستان «ملاقات اسکندر بانوشابه» به بیهودگی ثروت بیکران و آزمندی انسان در تصرف آن چنین اشاره می کند:

نوشابه در ملاقات اسکندر، شامی شاهانه تدارک دید و دو سفره در مجلس پهن کرد. یکی مملو از انواع خوراکیها و غذاها برای عموم، و سفرهٔ دیگری با ظرفها و جامهای طلایی برای اسکندر. آنگاه ظرفها را با انواع گوهر و در پر کرد. سپس به‌شاه تعارف کرد سر سفره بنشیند و تناول کند. اسکندر اعتراض کرد که اینها سنگ است و او سنگخواره نیست. اما نوشابه خندید و گفت: پس چیزی که بدرد خوردن نمی‌خورد و در نهایت سنگی بیش نیست؛ چرا اسکندرهم خویشتن رامصروف گردآوری آن می کند و تمام دنیا را بهم می‌ریزد و خون بپا می کند؟ اسکندر از این صحنه و نتیجهٔ اخلاقی آن متنبه شده و به‌ترک گوهر گفت[1].

البته مخالفت با زراندوزی و طمعکاری در جاهای دیگر آثار نظامی به‌کرات آمده است[2] و ما در بخش رذیلتها بدان اشاره خواهیم کرد. مختصر اینکه آزمندی در گردآوری مال دنیا یک رذیلت محسوب شده و در مقابل آن بخشش و سخاوت یک فضیلت محسوب می‌شود. لکن چون نظر نظامی در باب گردآوری مال، بر میزان قناعت و رفع نیازهای طبیعی و واقعی پیشنهاد شده است، طبیعتاً مال اندکی برای بخشیدن در دست خواهد بود. به‌خاطر همین نکته روش اعتدال را در بذل و بخشش پیوسته متذکر شده است. زیرا بعید نیست در صورت زیاده‌روی در سخاوت و بخشش، انسان مواجه باشد با مصیبت به‌هنگام پیری:

بخور چیزی از مال و چیزی بده — ز بهرکسان نیز چیزی بنه

مخور جمله، ترسم که دیر ایستی — به‌پیرانه سر بد بود نیستی

در خرج بر خود چنان در مبند — که گردی زناخوردگی دردمند

چنان نیز یکسر مپرداز گنج — که آیی ز بیهوده‌خواری به‌رنج

---

۱. ر. ک: شرفنامه/ ۲۹۲-۲۹۵.

۲. مثلاً ر. ک: شرفنامه/ ۵۱۳ و ۵۱۶، ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۰۹ و مخزن‌الاسرار/ ۱۳۹.

به‌اندازه‌ای کن برانداز خویش / که باشد میانه، نه‌اندک نه‌بیش
چو رشته ز سوزن قویتر کنی / بسا چشم سوزن که در سر کنی[1]

یا در جای دیگر گوید:

نه بذلی که طوفان برآرد زمال / نه‌صرفی که سختی درآرد به‌حال[2]

حتی در بخشش، نظامی نوعی از بخشش بی‌حساب را رد می کند و نام آن را می‌توان بخشش جاهلانه نهاد. می گوید:

سخایی که بی‌دانش آید به‌جوش / ز طبل دریده برآرد خروش
مراتب نگهدار تا وقت کار / شمردن توانی یکی تا هزار
کم و بیش کالا چنان بر مسنج / که حمال هر ساعت آید به رنج[3]

زیرا مور از لقمهٔ پیل و پیل از خوراک مور به‌رنج و زحمت افتد. و همین نکته را پیش از این در مدح ممدوح خویش که میزان بخشش را متناسب با ارزش گیرندهٔ پاداش و از روی حساب بذل می کند اشاره دارد:

به‌مور آن دهد کو بود مورخوار / دهد پیل را طعمه پیل‌وار[4]

و همانطور که پیشتر در بحث اعتدال متذکر شدیم، نظامی همین اعتدال را در چهار عنصر طبیعت نیز دلیل اعتدال در سخاوت و بخشش می‌آورد:

جهاندار چون ابر و چون آفتاب / به‌اندازه بخشد هم آتش هم آب
به دریا رسد در فشاند ز دست / کند گردهٔ کوه را لعل بست
به هر جا که رایت برآرد بلند / سر کیسه را برگشاید ز بند[5]

نظامی در همین راستا از کسی که نه‌تنها ثروتی به‌اندازهٔ کفایت و نه بیشتر دارد تقدیر می کند، بلکه از شخصی هم که شغلی نه در حد ایجاد زحمت شبانه روزی بلکه در حد کفایت معیشت دارد با عنوان سعادتمند نام می‌برد:

خوشا روزگارا که دارد کسی / که بازار حرصش نباشد بسی
به قدر بسندش یساری بود / کند کاری ار مرد کاری بود

---

۱. شرفنامه، ۷۰۴/۶-۱۱.
۲. همان، ۸۵/۴.
۳. اقبالنامه، ۲۷/۱۱-۱۳.
۴. اقبالنامه، ۲۷/۵.
۵. همان، ۲۸/۲-۴.

جهان می‌گذارد به خوشخوارگی — به‌اندازه دارد تک بارگی[1]

با توضیح مذکور، نظامی سخاوت را می‌پذیرد ولی حد افراط آن یعنی اسراف و حد تفریط یعنی بخل را نمی‌پذیرد و جزو رذیلت محسوب می‌کند.

۲. فروتنی

فروتنی جزو فروعات فضیلت شجاعت محسوب شده است[2]. اما چون اکثر آثار نظامی صورت حماسی ندارد، بنابراین بطور مشخص در باب شجاعت بحث نکرده است. اما در فرع بسیار اساسی آن یعنی فروتنی سخن گفته است. فروتنی خود فضیلتی است حد وسط دو رذیلت تکبر و تذلل[3]. امام محمد غزالی آن را جزو «پاکی ظاهر دل» آورده است[4]. نظامی با طرح ناپایداری عمر، و واقعیت مرگ، نخست تکبر و رعونت او را که از سوء تفاهم جاودانگی در جهان پیش آمده است رد می‌کند؛ تا راه برای اثبات فروتنی فراهم آید. بنابراین با استفاده از موقعیتی که برای مجنون به‌هنگام مرگ مادر و حضور بر سر گور او فراهم آمده است، در ضمن مذمت عمر بشر و افسوس بر کوتاهی و پایان‌پذیری آن چنین می‌سراید[5]:

عمری که بناش بر زوال است — یکدم شمر ار هزار سال است

چون عمر نشان مرگ دارد — با عشوهٔ او که برگ دارد

ای غافل از آنکه مردنی هست — و آگه نه که جان‌سپردنی هست[6]

آنگاه بلافاصله پس از ابلاغ حقیقت مرگ به کوبیدن غرور و تکبر می‌پردازد:

تا کی به خودت غرور باشد — مرگ تو ز برگ دور باشد[7]

و برای آنکه این غرور را کاملاً بشکند وجود وی را با عظمت بیکران هستی قیاس می‌کند:

---

۱. شرفنامه ۸۵/۱-۳.

۲. ر. ک: به‌طبقه‌بندی خواجه‌نصیر طوسی.

۳. ر. ک: پیشین.

۴. ر. ک: کیمیای سعادت، ج ۱/ ۱۴۰.

۵. نظامی به‌هنگام مرگ همهٔ شخصیتهای افسانه‌ها و داستانهای خویش موضوع توجه به واقعیت مرگ را بدون استثنا پیش کشیده است، و نظر به‌اهمیتی که مسألهٔ مرگ در تفکر بشر دارد، بدین موضوع در بخش حکمت نظامی همین رساله بطور مشروحتر پرداخته‌ایم.

۶و۷. لیلی و مجنون /۲۰۷-۲۰۸.

خود را مگر از ضعیف‌رایی / سنجیده نیئی که تا کجایی
هر ذره که در مسام ارضی است / او را بر خویش طول وعرضی است
لیکن بر کوه قاف‌پیکر / همچون الف است هیچ در بر
بنگر تو چه برگ یا چه شاخی / در مزرعه‌ای بدین فراخی
سرتاسر خود ببین که چندی / بر سر فلکی بدین بلندی
بر عمر خود ار بسیچ یابی / خود را ز محیط هیچ یابی
پنداشته‌ای ترا قبولیست / یا در جهت تو عرض و طولیست
این پهن و درازیت بهم هست / در قالب این قوارهٔ پست[1]

نظامی برای اثبات واقعیت مرگ مثالهای گوناگونی می‌آورد. مثلاً می‌گوید: ملک سلیمان باقی است ولی خود سلیمان نیست. حجلهٔ عذرا و بزم وامق پابرجاست ولی هر دو از جهان رفته‌اند و بطور کلی انسانها در کمال قدرت بر بساط زمین پیدا می‌شوند ولی خاک قوی‌گردن و چرخ ستمگر بالاخره آنان را در خویشتن مدفون می‌سازد. اما اگر کسی چند صباحی در قید حیات است، بدو نیز پیوسته از سوی عدم اشارتی در انهدام می‌رود[2].

بنابراین رعونت و تکبر در یک چنین جهان ناپایدار و بی‌وفا با عمرهای بس کوتاه حماقتی بیش نیست. پس:

چون مار مکن به‌سرکشی میل / کاینجا ز قفا همی رسد سیل
گر هفت سرت چو اژدها هست / هر هفت سرت نهند بر دست
به‌گر خطری چنان نسنجی / کزوی چو بیوفتی برنجی[3]

اما نتیجه‌ای که از شکستن رعونت حاصل می‌شود یعنی فروتنی؛ موجب رفعت مقام و سرافرازی واقعی می‌گردد.

با یک سپر دریده چون گل / تا چند شغب کنی چو بلبل
ره پر شکن است پر بیفگن / تیغ است قوی سپر بیفگن
تا بارگی تو پیش تازد / سربار تو چرخ بیش سازد
یکباره بیفت ازین سواری / تا یابی راه رستگاری

---

۱. لیلی و مجنون/۷،۲-۸،۲.
۲. ر.ک: افزوده‌ها (۴۳).
۳. لیلی و مجنون، ۵۱/۱۱-۱۴.

بینی که چو مــه شکسته گردد   از عقــده رخـم رسته گــردد[1]

و از آن صریحتر به‌تعبیر قدیمی چگونگی تکوین مروارید در قعردریا که دلالت بر افتادگی و فروتنی وی شده است دست می‌زند:

نبینی درکـه دریـاپرور آمـد   از افتادن چگونـه بـر سر آمـد
چـو دانـه گر بیفتی بـر سر آیی   چو خوشه سرنکش کز پا در آیی[2]

که حدود شصت سال پس از مرگ نظامی، سعدی در بوستان[3] در باب تواضع همین مضمون را چنین پرورده است:

یکی قطره بـاران ز ابـری چکید   خجل شد چو پهنای دریا بـدید
که‌جایی که‌دریاست من کیستم؟   گر او هست حقا که من نیستم!
چو خود را به‌چشم حقارت بـدید   صدف در کنارش به‌جان پرورید
سپهرش بــه‌جـایی رسانید کـار   کـه شد نـامور لؤلؤ شاهـوار
بلندی از آن یـافت کـو پست شد   در نیستی کـوفت تـا هست شد
تــواضع کند هـوشمند گـزیـن   نهد شاخ پـرمیوه سر بـر زمین[4]

اما از بررسی حدود و مواضع فروتنی در آثار نظامی روشن می‌شود که فروتنی و خضوع و خشوع بیش از حد حتی نزدیک به‌ذلت و خواری، فقط در برابر عظمت هستی و خالق متعال زیبنده است نه در برابر ابنای‌بشر[5]. در یک موضع دیگر نیز فروتنی و خاکساری خالی از اشکال است، و آن در برابر دانش و دانشمند می‌باشد. داستان ادعای ارسطو نسبت به‌دانش بی‌نظیرخویش در هر چیزی، و فروتنی بعدیش در برابر افلاطون که موسیقی را بنا گذاشته بود، و ارسطو با تمام کوشش نتوانسته بود از آن رشته چیزی اخذ کند، و با خاکساری استادی افلاطون را در این باب پذیرفته و همچون شاگردی علم موسیقی را از وی فراگرفته بود همین موضع را تأیید می‌کند[6].

---

۱. لیلی و مجنون، ۵۶/۱۲-۱۶.
۲. خسرو وشیرین، ۹/۴۴۱.
۳. بوستان در ۶۵۵ تصنیف شده و سعدی در ۶۹۱-۶۹۵ درگذشته است.
۴. کلیات سعدی، فروغی، ۲۹۷.
۵. ر.ک: لیلی و مجنون/۲۰۷-۲۰۸.
۶. ر.ک: اقبالنامه/۸۵-۹۲.

در غیر این‌صورت فروتنی موجب سوء استفادهٔ نااهل خواهد بود و احتمال درغلتیدن بسوی رذیلت تذلل وجود دارد. از آنجا که جهان به‌تعبیر نظامی در چنگال بی‌استعدادهای پرهیاهوست و زبون‌کشان را دوست می‌دارد — و به‌عبارت دیگر در مقام دفاع از حیثیات انسانی و در زندگی بین عموم که غالباً به‌ناپروایی و وقاحت نان آدمیان را می‌برند — باید ترک فروتنی گفت و گستاخ بود:

تا چند چو یخ فسرده بودن / در آب چو موش مرده بودن
چون گل بگذار نرم‌خویی / بگذر چو بنفشه از دورویی
جایی باشد که خار باید / دیوانگی‌ای بکار باید[1]

طبیعی است که فروتنی و خاکساری در برابر ستم— چه ستم حاصل از تعلقات دنیوی و چه ستم قدرتمندان — نوعی ذلت و یک خصیصهٔ رذیله است. نظامی گوید:

پایین طلب خسان چه باشی؟ / دست خوش ناکسان چه باشی؟
گردن چه نهی بهر قفایی؟ / راضی چه شوی بهر جفایی؟
چون کوه، بلند پشتیی کن! / با نرم جهان، درشتیی کن!
چون سوسن اگر حریر بافی / دردی خوری از زمین صافی
خواری، خلل درونی آرد / بیدادکشی زبونی آرد
می‌باش چو خار حربه بر دوش / تا خرمن گل کشی درآغوش
نیرو شکن است حیف و بیداد / از حیف بمیرد آدمیزاد[2]

سایر فضیلتها

۱. شاد بودن در زندگانی: از مجموع سخنان پراکندهٔ نظامی چنین استنباط می‌شود که غم بشر، بیشتر از دو ناحیهٔ تعلقات مادی و دنیوی، و احساس جاودانگی جسم حاصل می‌شود. همچنانکه خویهای پست نیز به‌خاطر توجه بیش از حد به‌دنیا و وابستگی بدان و احساس مذکور بدست می‌آید. اگر بتوان این دو تعلق و باور را زدود؛ مسلم سعادت چهرهٔ خود را باز خواهد نمود. به‌خاطر رسیدن به‌مقدمهٔ همین سعادت است که باید آن دو سرمنشأ رذالت را نابود کرد. همانطور که پیشتر در باب اعتدال ذکر کردیم؛ نظامی با طرح واقعیت مرگ سعی می کند از علاقهٔ به

---

۱. لیلی و مجنون، ۱۵/۵۲ و ۵۳/۱-۲.
۲. لیلی و مجنون، ۱۲/۵۳-۱۶و۵۴/۱-۲.

دنیا در حد جنون و به‌عنوان هدف نهایی زیستن بکاهد، و همینطور احساس جاودانگی جسم را منهدم کند تا به‌تبع آن موضع رشد رذالت را عقیم سازد[1]. طبیعی است در صورت کسب چنین توفیقی یکایک فضیلتها روی خواهد کرد.

یکی از نتایج همین کوشش، رسیدن به‌احساس شادی در زندگانی است. زیرا ضد آن که غم باشد، ناشی از وابستگی عمیق به‌جهان مادی و احساس بی‌مرگی و جاودانگی جسم است. البته این شادی عارفانه و بینشمندانه و فلسفی، با شادیهای روزمرهٔ مردم عامی قابل قیاس نیست. زیرا الگوی مردم جاهل با رویگردانی یا اقبال چند صباح روزگار در باب شادی و غم قابل تغییر است. اینان به‌ساده‌ترین وجهی و در سطحی بسیار پایین یعنی در کسب یا فقد زر و نقره یا جاه و مقام شادمان و غمگین می‌شوند. اما نظامی هرجا شادی را طرح می کند در کنار آن به‌ناپایداری جهان مادی و یا کوتاهی عمر جسمانی اشارت دارد:

چو می‌باید شدن زین دیر ناچار — نشاط از غم به و شادی ز تیمار[2]

در جای دیگر به صراحت می‌گوید که تنها سرمایه از زندگی نفسی است که نباید آن را به‌تلخی کشید. وقتی آسان گرفتن زندگی باعث سهل شدن زندگانی می‌شود؛ پس در حساب‌دنیا سخت‌گیر نباید بود. چراکه علاقه به‌دنیا موجب سختی مرگ می‌شود و برعکس موجب شادی.

دمی را که سرمایه از زندگی است — به‌تلخی سپردن نه فرخندگی است
چنان برزن این‌دم که دادش‌دهی — که بادش دهی گر به‌بادش‌دهی
فدا کن درم خوشدلی را بسیچ — که ارزان بود دل خریدن به‌هیچ
ز بهر درم تند و بدخو مباش — تو باید که باشی، درم گو مباش
مشو در حساب جهان سخت‌گیر — همه سخت‌گیری بود سخت میر
به‌آسان گذاری، دمی می‌شمار — که آسان زید مرد آسان گذار
شبی فرخ و ساعتی ارجمند — بود شادمانی درو دلپسند[3]

حتی در نظر نظامی جهان برای دلخوشی و شادی خلق شده است نه برای

---

۱. ما در بخش حکمت به‌موضوع مرگ و رهایی از وابستگی و مذمت دنیا قبلاً اشاره کردیم.

۲. خسرو و شیرین، ۶/۱۲۵.

۳. شرفنامه، ۴۸۶/۱-۷.

غم. آنچه مایهٔ غم می‌شود ــ همانطور که پیشتر گفته شد ــ تعلقات دنیایی و سخت‌گیریهای بیهودهٔ ماست:

جهان غم نیرزد به‌شادی گرای نه کز بهر غم کرده‌اند این سرای
جهان ازپی شادی ودلخوشی است نه از بهر بیدادو محنت کشی‌است
در این جای‌سختی، نگیریم سخت از این چاه بی‌بن، برآریم رخت[1]

یکی از بزرگترین مایه‌های غم گرد کردن و نگهداشتن ثروت و مال است، که حتی هنگام مرگ نیز موجب اندوه و نگرانی گردآورنده است. اما نظامی معتقد است:

چه باید به‌خود بر، ستم داشتن همه ساله خود را به غم داشتن
چه پیچیم در عالم پیچ پیچ ؟ ! که هیچ است‌ازوسودو سرمایه هیچ
گریزیم از این کوچگاه رحیل از آن پیش کافتیم در پای پیل
خوریم آنچه ازمابه‌گوری[2] خورند دهیم آنچه از ما به غارت برند[3]

این شادی فلسفی‌گونه که از زبان خیام (م۵۱۷۰) نقل شده است:

روزی که‌گذشته‌است از اویادمکن فردا که نیامده است فریاد مکن
بر نامده و گذشته بنیاد مکن خوش‌باش کنون‌و عمر بربادمکن[4]

بار دیگر از زبان نظامی شنیده می‌شود:

چو دی رفت و فردا نیامد پدید به‌شادی یک امشب بباید برید (چمید)
چنان به‌که امشب تماشا کنیم چو فردا رسد کار فردا کنیم[5]

با تفصیلی که گذشت، به‌نظر نظامی حتی در لحظهٔ مرگ نیز می‌توان شاد بود، و در این نکته ضمن تمثیلی از زبان اسکندر می‌گوید: شنیدم کسی را رسن بسته پای دار می‌بردند و او رخسارش چون فصل نوبهار خرم و تازه بود و می‌خندید. یکی پرسید: لحظاتی بیش به‌پایان زندگانی‌ات نمانده با این حال خرم و خندانی!

---

۱. شرفنامه، ۴۸۴/۲-۴.
۲. گوری: عشرت و نشاط (پاورقی مرحوم وحید، شرفنامه، ۴۸۴).
۳. شرفنامه، ۴۸۴/. ۱-۱۴.
۴. رباعیات خیام، ژکوفسکی-برتلس، ش ۲۰۰.
۵. شرفنامه، ۴۸۴/۶-۷ ممکن است همین ابیات تحت تأثیر شعر خیام و بویژه رباعی مندرج در بالا بوده باشد. زیرا با اختلافی که‌درسال مرگ خیام وجود دارد (۶. ۵.- ۵۳) بعیدنیست. ر.ک: تاریخ ادبیات صفا، ج ۵۲۷/۲-۵۲۸. محتمل است شعر و افکارش در عهد نظامی مشهور بوده و نظامی با آن آشنا شده باشد.

در پاسخ گفت: عمر بدین کوتاهی را چگونه توانم با غم بسر برم، که ناگاه در همان حال اسباب آزادیش فراهم شد[1].

۲. کار و کوشش: قوام زندگانی و ادامهٔ تمدن بشری به کار و کوشش وابسته است و آنچه که از فضایل نصیب آدمی می‌شود به همت کار و کوشش می‌باشد. بعلاوه اضطرار زندگی مدنی — که نظامی نیز اعتقادش بر چنین زندگی است — نیازمند کار و کوشش افراد جامعه است. چنانکه وی گوشه‌گیری را پیشهٔ جادوگران دانسته و طبیعت آدمی را همخویی با همنوع می‌داند و معتقد است اگر انسان طلا هم باشد وقتی در دسترس مردمان قرار نگیرد بیفایده است[2].

بنابر این، کار جوهر آدمی است. نظامی می‌گوید جهنم همراه با کار و کوشش بهتر از کاهلی در بهشت است.

کار کن زانکه به‌بود به سرشت   کار و دوزخ ز کاهلی و بهشت[3]

کار و کوشش در زندگی فضیلت بی‌نیازی را نیز موجب می‌شود. نظامی تمثیل نیکویی در این مورد آورده است. بدینسان که: پیرمردی پیشهٔ خشت‌زنی اختیار کرده بود. از این خشتها مردم به‌عنوان سنگ لحد استفاده می کردند. همو از گیاه نیز برای خود رخت و لباس می‌بافت و بدین ترتیب خود را بی‌نیاز از کمک دیگران می‌نمود. جوانی روزی بر او گذشت و وی را نصیحت کرد که در این ایام پیری دست از آن شغل سخت بردارد و به‌جوانان موکول کند. پیر گفت: این کار بس ارجمندتر از دراز کردن دست است به‌امثال تو برای تکه‌ای نان. جوان از شنیدن این استدلال متنبه و گریان شد[4].

نظامی تنبلی و آسایش‌طلبی یا به‌اصطلاح خودش «خوشخوارگی» را از زمرهٔ عادتهای بد و مناسب حال پادشاهان می‌داند و در مقابل سخت کوشی را مناسب حال همگان دانسته و راه رسیدن به منزلت را همین طریق معرفی می کند[5].

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۴۴).
۲. ر. ک: افزوده‌ها (۴۵).
۳. هفت پیکر، ۷/۳۹.
۴. ر. ک: افزوده‌ها (۴۶).
۵. ر. ک: افزوده‌ها (۴۷). گرچه ازین تمثیل نظر نظامی کوشش در بسیج توشهٔ آخرت است، ولی تفاوتی نمی کند. چون هم برای آسایش اخروی وهم برای آسایش دنیوی باید تلاش کرد و با تنبلی بدست نمی‌آید.

اما داشتن پشتکار در عمل، سخت‌ترین کارها را نیز سهل می کند. به‌قول معروف «کارنیکو کردن از پر کردن است.» نظامی همین اعتقاد را در ضمن داستان «بهرام با کنیزک خویش» به‌تفصیل بیان کرده است. خلاصهٔ داستان چنین است: روزی هنگام شکار، کنیزک بهرام‌گور همراه وی بود. زمانی که گوری پیدا شد، شاه از کنیزک پرسید دوست دارد گور را چگونه شکار کند. کنیزک گفت: سر گور را به‌سمش بدوز. شاه نخست با کمان گروهه سنگی برگوش گور زد. گور سم‌خویش بسوی گوش برد که در این لحظه بهرام با پرتاب تیری سم و گوش را به‌یکدیگر دوخت. شاه خشنود ازین کار در امید تشویق و خوشایند بسوی کنیز نگریست و از کار خویش سؤال کرد. ولی کنیزک با کمال شگفتی گفت: این چندان کار مشکلی نبود، زیرا شاه در آن مورد تمرین کافی داشته و طبیعی است که کار نیکو کردن از پر کردن است.

گفت شه با کنیزک چینی دستبردم چگونه می‌بینی
گفت پر کرده شهریار این کار کار پر کرده کی بود دشوار
هر چه تعلیم کرده باشد مرد گر چه دشوار شد بشاید کرد[1]

بر شاه این پاسخ گران آمد و دستور داد وی را مقتول سازند. ولی مأمور در اجرای فرمان پنهانی کوتاهی کرد تا هنگام پشیمانی شاه کنیزک را باز گرداند. در ادامهٔ داستان آمده است که کنیزک در کوشک سرهنگ (مأمور قتل) گوسالهٔ نوزاد را هر روز به‌دوش می‌گرفت و از پله‌های فراوان کوشک تا بالای بام می‌برد. باآنکه گوساله به‌گاو شش ساله‌ای بدل شده بود، ولی آن‌گلندام، همچنان گاو را از پله‌ها به پشت‌بام می‌برد بی‌آنکه احساس سنگینی و ناراحتی کند.

روزی با مقدمه‌چینیهای قبلی، بهرام به کوشک سرهنگ دعوت شد. بهرام چون قصر را خیلی بلند یافت، از سرهنگ پرسید: تا جوانی اشکالی پیش نمی‌آید، ولی وقتی پیر شدی چگونه بدین قصر با آنهمه پله صعود خواهی کرد؟ سرهنگ گفت این شگفت نیست. در اینجا زیبارویی است که گاوی بر پشت، پله‌ها را تا پشت‌بام می‌رود. شاه علاقه‌مند به‌دیدار وی شد.

سیمتن گاو بر پشت حاضر شد و تمام پله‌ها را تا بام قصر بالا برد و در مقابل

---

۱. هفت پیکر، ۹.۱/۱۳-۱۴ و ۱/۱۱.۰.

بهرام که در آنجا بساط‌گسترده بود زمین نهاد و گفت: اکنون کیست که بتواند آن را تا پایین ببرد. شاه گفت: این ارتباطی به‌قدرت جسمانی ندارد بلکه حاصل تمرین مداوم است.

شاه گفت این نه زورمندی تست بلکه تعلیم کرده‌ای ز نخست
اندک‌اندک به سالهای دراز کرده‌ای بر طریق ادمان[1] ساز[2]

کنیزک گفت چگونه است کار من مربوط به‌تمرین و مداومت می‌شود، ولی کار شاه در شکار گورخر اصلاً ارتباطی به‌تمرین و ممارست ندارد. شاه پس از برافگندن برقع از روی زن فهمید همان کنیزک خودش است و متنبه شد[3].

اما نتایجی که از کار و کوشش بدست می‌آید در چند چیز هویداست. نخست در پیدایش بی‌نیازی است که پیشتر مورد بحث قرار گرفت. دوم کسب موفقیت و در صورت سقوط، حداقل گریختن از زبان طعن دیگران است. زیرا در آن موقعیت لااقل بر آدم نمی‌خندند و اگر به‌روز افتادگی دستگیری هم‌ازآدمی نکنند، همچون دشمن از شادمانی پایکوبی نمی‌کنند[4].

سوم آنچه که از نتیجهٔ تلاش اسکندر برای دستیابی به‌آب حیوان که منجر به‌شکست او شد[5]، فهمیده می‌شود، نتیجهٔ مثبت و منفی در کوشش و عمل مطرح نیست، بلکه نفس مسأله مورد اهمیت است. نفس جستجو و کنجکاوی که متلازم کار و کوشش است خود ارزشمند است. بهر حال هر آنچه که بدست می‌آید نتیجهٔ مستقیم کار و کوشش است لاغیر. و اگر اسکندر در آن کوشش خود برای کسب جاودانگی شکست خورد در عوض نکتهٔ دیگری از خضر نبی آموخت که کم ارزش‌تر از آن جاودانگی نبود، و آن اینکه چشم‌طمع جز به‌خاک گور سیر نگردد[6].

چهارم شرف سخن به‌عمل است. با عمل است که زیبایی فضیلت نموده می‌شود و مبارزه با نفس امکان‌پذیر می‌شود و به‌تبع آن اخلاق فردی و اجتماعی تهذیب

---

۱. ادمان، دائم کردن کاری را. (غیاث‌اللغات).
۲. هفت پیکر، ۱۱۸/۷-۸.
۳. برای مطالعهٔ کل داستان ر.ک: هفت پیکر، ۱۰۷-۱۲۰.
۴. ر.ک: افزوده‌ها (۴۸).
۵. ر.ک: شرفنامه، ۴۹۸-۵۲۰.
۶. ر.ک: شرفنامه، ۵۱۶.

می‌گردد. به‌مسألهٔ تطبیق کردار و گفتار هم در آیین باستانی ایران یعنی آیین زرتشت اشاره شده و هم در قرآن کریم: «یا ایها‌الذین امنوا لم تقولون مالا تفعلون، کبر مقتاً عندالله ان تقولوا مالا تفعلون»[1]. الا ای کسانی که (به‌زبان) ایمان آورده‌اید چرا چیزی به‌زبان می‌گویید که در مقام عمل خلاف آن می کنید. (بترسید) از این عمل که سخنی بگویید وخلاف آن کنید که بسیار سخت خدا را به‌خشم و غضب می‌آورد.

بعلاوه در آموزش اخلاقی فلاسفهٔ ما، مسألهٔ انطباق عمل و دعوی، کردار و گفتار سخت مطرح است. گفته می‌شد کسانی که می‌گویند و نمی کنند در برابر خدا دچار ننگ بزرگ یا به‌قول خواجه‌نصیر «مقت‌عظیم» که برگرفته از همان آیهٔ مذکور در بالاست می‌شوند. نزد قطب‌الدین شیرازی (٦٣٤-٧١٠) دو خصیصهٔ ممتاز برای حیات وجود داشت، نخست معرفت و سپس عمل[2]. نزد فارابی نیز فضیلت علم نه در نفس آن بلکه در عمل بدان قرار دارد[3].

نظامی نیز در پایان حکایت انوشیروان با وزیر خود، توصیه می کند به‌جای حرف باید عمل کرد. می‌گوید اگر قرار بود با سخن کارها روبراه شود، اکنون کار نظامی از فلک در می‌گذشت.

عذر میاور نه حیل خواستند — این‌سخن‌است از تو عمل خواستند
گر به سخن کار میسر شدی — کار نظامی به فلک بر شدی[4]

نکته‌ای که در پایان این بحث نباید ناگفته گذاشت آن است که هر کار و کوششی دارای ارزش و بها نیست. یکی آن کار و کوششی دارای ارزش است که موجب رفع بی‌نیازی و پاسخ به‌خواستهای بسیار عادی و لازم حیات نفسانی آدمی باشد، دوم کاری که آسودگی مردم از آن حاصل آید. بنابراین، نظامی شغلها و کوششهایی را که داشتن آن متلازم امر و نهی و در مآل ستم باشد نمی‌پسندد. وی می‌گوید در دنیا کسی آسوده خاطر است که کدخدایی دهی را هم‌نپذیرد تا به مناسبت آن مجبور به‌امر و نهی اشخاص شود و در نتیجه ستم روا دارد. باید مثل درخت بود که سازوبرگ از خویش دارد و نه همچون پیلهٔ‌ابریشم که برگ دیگران

---

۱. سورهٔ‌الصف، آیات ۲ و ۳.
۲. ر.ک: برخی بررسیها دربارهٔ جهان‌بینیها و... ص ۳۱۸.
۳. ر.ک: اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله/۸-۹.
۴. مخزن‌الاسرار،/۸۳/۷-۸.

می‌خورد و عاقبت در پیلهٔ خویش خفه می‌شود[1].

۳. نیت و دید (مکافات عمل): به‌نظر نظامی هر کس در زندگانی بهرهٔ نیت خویش را می‌برد و سخت به‌مفهوم «الاعمال بالنیات» اعتقاد دارد. وی در راستای اثبات این مدعا سه افسانه نقل می‌کند که دوتای آن بسیار طولانی است. اولی از زبان دختر پادشاه اقلیم پنجم در گنبد پیروزه‌رنگ نقل می‌شود[2]. در این داستان «ماهان» نامی، گول شریک‌المال خود را می‌خورد و با نیت پنهان ساختن نصفی از سود از پرداخت مالیات (باج) زندگی آسودهٔ خویش را وداع می‌گوید[3]. چون نیت فاسد بوده است، بنابراین ماهان مدتهای مدید دچار رنجهای توانفرسا وگرفتار دیوان و غولان می‌شود. تا آنکه در پایان با نیتی راستین در برابر پروردگار زانو می‌زند. در این لحظه است که خضر نبی پیدا شده، او را نجات می‌بخشد. پیدایش خضر نیز از زبان نظامی تعبیر به‌اتخاذ نیت خیر از سوی ماهان شده است:

گفت من خضرم ای خدای‌پرست　　آمدم تا ترا بگیرم دست
نیت نیک تست کامد پیش　　می‌رساند ترا به‌خانهٔ خویش[4]

داستان طولانی دیگر، افسانه‌مانندی است که از زبان دختر اقلیم ششم در گنبد صندلی برای بهرام نقل می‌شود[5]. دراین داستان دوتن به‌نامهای «خیر» و«شر» همسفر می‌شوند. در طول سفر، آندو به‌صحرایی خشک‌وگرم و بی‌آب‌وعلف می‌رسند. اما پیشتر «خیر» آب خویش را نوشیده و تمام کرده است. شر با نیت پلیدی که در سر دارد، از دادن جرعه‌ای آب به‌خیر سرباز می‌زند تا آنجا که خیر در برابر اخذ جرعه‌ای آب، خواست شر را که می‌خواهد در مقابل،چشمان خیر را ازکاسه درآورد و به بهای آب بردارد می‌پذیرد. ولی شر پس از فروکردن دشنه در چشمان خیر نه تنها از دادن آب خودداری می‌کند، بلکه رخت و گوهر او را نیز بر می‌دارد و فرار می‌کند. لکن برحسب تصادف خیر را با آن حال زار پیدا می‌کنند و چون چشمها بطورکامل ازکاسه جدا نشده بوده با گذاشتن پیه بر روی آن و بستنش مداوایش

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۴۹).
۲. **هفت پیکر**، ۲۳۵-۲۶۷.
۳. نیز ممکن بود که در شب داج　　نیمه سودی نهان کنیم از باج (**هفت پیکر**، ۸/۲۳۷).
۴. همان، ۶۶/۹-۱۰.
۵. همان، ۲۶۷-۲۹۲.

می کنند.

از آنجا که خیر به‌خدا پناه می‌برد و آرزوی فاسدی در دل ندارد و نیتش بر خیر دایمی قرار دارد، خداوند نیز وسایلی فراهم می‌آورد که پس از بدست آوردن چشم و زنی زیبا، در پایان به‌پادشاهی و ازدواج با دختران پادشاه قبلی و وزیر او هم می‌رسد. شر نیز مکافات نیت کثیف خویش را درپایان بدست می‌آورد. قضاوقدر او را پیش خیر که اکنون پادشاه شده است راهنمایی می کند و در نتیجه به‌قتل می‌رسد.

داستان سوم در ضمن افسانه‌گفتن دختر پادشاه اقلیم‌سوم به‌بهرام آمده است[1]. در این داستان دو شخصیت متضاد یکی به‌نام «بشر پرهیزگار» که همه چیز را با دید مثبت و خوشی‌بینی می‌نگرد و نیت بد در دل نمی‌پرورد، و دیگری به‌نام «ملیخا» که دیدی منفی و بدبینانه به‌هر چیزی دارد و ضمیرش آکنده از نیت و اندیشهٔ بد است، روبروی هم قرار دارند. پایان افسانه طوری است که «ملیخا» جان خود را در راه بدگمانی ونیت فاسد ازدست می‌دهد و«بشر پرهیزگار» به‌پاداش گمان‌نیک و نیت درست به‌آرزوی خود می‌رسد. اما جان کلام این داستان در عبارتی است که از زبان «بشر پرهیزگار» خارج شده است:

بشر گفت ای نهفته گوی جهان — هر کسی را عقیده‌ایست نهان
من و تو زانچه در نهان داریم — به همه کس ظن آنچنان داریم
بد میندیش گفتمت پیشی — عاقبت بد کند بداندیشی[2]

به‌هرصورت مکافات و پاداش عمل نکته‌ای است که از همهٔ داستانهای نظامی قابل درک است، و مثل اعلای آن در داستان خسرو و شیرین، از زبان خودسراینده چنین بیان می‌شود:

هر آنکو کشت تخمی کشته برداد — نه من گفتم که دانه زو خبر داد
... تو خونریزی‌مبین کو شیرگیرد — که خونش گیرد، ارچه دیر گیرد[3]

۴. دوراندیشی: نتیجهٔ طبیعی اعتقاد به‌پاداش و پادافراه عمل، دوراندیشی

---

۱. ر.ک: هفت پیکر، ۱۹۸-۲۱۴.
۲. همان، ۲۰۵/۱۰-۱۲.
۳. خسرو و شیرین، ۱۸۷/۹ و ۱۲.

در زندگی است. این دوراندیشی از طریق تفکر کامل در نظام هستی، مسألهٔ مرگ و کوتاهی عمر و عبرت‌آموزی و اخذ تجربه از سرنوشت دیگران است. و اگر نظامی در پایان سرگذشت و حوادث اشخاص داستانی خویش به‌موعظه و پنددادن خوانندهٔ خویش می‌نشیند[۱]، هدفش جلب نظر او به‌دوراندیشی در زندگانی است. تا باشد از این طریق بتواند شنونده را قانع کند که زندگی را به‌بازی نگیرد. هدف اصلی در این یادآوریها دوراندیشی نسبت به‌دنیای باقی است، تا در ایام حیات بتوان برای آن جهان ره‌توشه‌ای برداشت.

نظامی، در کنار دوراندیشی، هوشیاری در زندگانی را نیز نعمت بزرگی می‌داند. معتقد است کسی از عالم سر در می‌آورد که در کار آن هوشیار باشد و این راه به بازی نپیماید[۲]. حتی در زندگی مادی نیز باید با هوشیاری قدم برداشت و در فکر فردا بود. به‌عنوان مثال پوستینی که در زمستان بدرد خواهدخورد نباید در تابستان بیرونش افکند. زیرا در زمستان کسی از کولاک می‌میرد که از کاهلی جامهٔ مناسب تدارک ندیده است[۳].

شاید سفارش نظامی در استفاده از پیران و تجربه‌های ایشان نیز در راستای همین دوراندیشی بوده باشد. اهمیت این مطلب، در آنجا که اسکندر راه رفت و بازگشت از ظلمات را نمی‌دانست تا آنکه پیرمردی آگاه او را رهنمون شد، بازگو شده است[۴]. به‌همین جهت در نظر نظامی، جوان ولو در علم و دانش بی‌نظیر باشد، به‌سخن پیر نیازمند است[۵].

عشق، والاترین ویژگی اخلاقی در نزد انسان

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به‌عشق آیم خجل گردم از آن

(مولانا)

---

۱. این ادعا نیازی به‌آوردن شاهد ندارد. خواننده می‌تواند به پایان همهٔ مرگ و میرها در آثار نظامی رجوع کند و بوضوح نکته را دریابد.

۲. ر.ک: افزوده‌ها (۵۰).

۳. ر.ک: افزوده‌ها (۵۱).

۴. ر.ک: شرفنامه/ ۵۰۷.

۵. ر.ک: افزوده‌ها (۵۲).

از صفاتی که در فرهنگ آنندراج برای لفظ «عشق» آمده است؛ به‌نیکی مقاصد و مفاهیم متضاد و در عین حال غنی آن در ادب فارسی روشن می‌شود. در آنجا نوشته است: به‌معنی بسیار دوست داشتن است، و گران‌سنگ، بلنداقبال، بلندبالادست، چابک‌دست، آتش‌دست، جوانمرد، دریادل، دل‌افروز، بنده‌نواز، گرهگشای، سخت‌بازو، سرکش، بی‌پروا، بیقرار، ستم‌پیشه، غیور، شورانگیز، شعله خوی، هستی‌سوز، خانه‌پرداز، خونخوار، خون‌آشام، از صفات اوست[1].

از نظر پزشکی «مرضی است از قسم جنون که از دیدن صورت حسین پیدا می‌شود. عبدالرزاق شارح ظهوری از شرح اسباب و فتوحات‌الحکم نقل کرده است که عشق مأخوذ از عشقه و آن نباتی است که آن را لبلاب گویند، چون بر درختی بپیچد آن را خشک کند، همین حالت عشق است بر هر دلی که طاری شود صاحبش را خشک و زرد کند»[2]. صاحب ذخیرهٔ خوارزمشاهی نیز آن را یک‌نوع بیماری هم‌ردیف وسواس مانند مالیخولیا می‌داند[3]. و در روانشناسی نوین «یکی از عواطف است که مرکب می‌باشد از تمایلات جسمانی، حس جمال، حس اجتماعی، تعجب، عزت نفس و غیره. علاقهٔ بسیار شدید و غالباً نامعقولی است که گاهی هیجانات کدورت‌انگیز را باعث می‌شود، و آن یکی از مظاهر مختلف تمایل اجتماعی است که غالباً جزو شهوات بشمار آید»[4].

اما از نظر طبقه‌بندی در علم اخلاق، میان حکما در اینکه عشق فضیلت است یا رذیلت اختلاف نظر وجود دارد. اخوان‌الصفا و صدرالدین شیرازی به‌انواع عقلی و عفیف و وضیع آن معتقد شده‌اند. هم‌اینان التذاذ از صورتهای زیبا و محبت مفرط بدیشان را ممدوح و جزو «قراردادهای الهیه» که تابع مصالح وحکم خاصی است برشمرده‌اند[5]. از امام جعفرصادق(ع) نیز منقول است که فرمود: «عشق جنون الهی است، نه مذموم است و نه محمود»[6].

---

۱. ر. ک: آنندراج، ذیل واژهٔ عشق.
۲. ر. ک: غیاث‌اللغات، ذیل واژهٔ عشق.
۳. ر. ک: لغت‌نامه، ذیل واژهٔ عشق.
۴. فرهنگ فارسی، ذیل واژهٔ عشق به‌نقل از روانشناسی تربیتی، دکتر سیاسی/ ۳۳۴ و ۳۸۶.
۵. ر. ک: فرهنگ علوم عقلی و لغت‌نامه ذیل واژهٔ عشق.
۶. ر. ک: حالات عشق مجنون/ ۱۱۸ به‌نقل از تذکرة‌الاولیا، تصحیح محمد استعلامی/ ۱۸.

گرچه در این قسمت سعی ما رسیدن به نتایجی است که با تکیه بر آثار نظامی از موضوع عشق حاصل موضوع اخلاقی، می‌شود، ولی ناچاریم برای روشن شدن مطلب، عشق را از دیدگاه اهل عرفان نیز بطور موجز بررسی کنیم و این اضطرار در پایان روشن خواهد شد.

از دیدگاهی، عشق بر دو نوع حقیقی و مجازی تقسیم شده است. عشق مجازی یا ظاهری یا جسمانی که نهایتاً باعث دوام و بقای نسل می‌شود و بر دو نوع نفسانی و حیوانی شامل است[1]. و عشق حقیقی یا روحانی یا معنوی یا افلاطونی که هدف آن محبت‌الله و صفات و افعال اوست[2].

بحث عرفا بر سر عشق حقیقی یا عرفانی است. گرچه عشق مجازی را نیز قنطرهٔ عشق الهی می‌دانند. «در اصطلاح حکما و عرفای اسلامی — مخصوصاً در ایران — عشق غالباً مرادف و معادل ود و حب بکار می‌رود. و آن‌را عبارت می‌دانند از میل طبیعی شدید به‌آنچه مطبوع و لذتبخش طبع است، و این البته ممکن است سببش — چنانکه غزالی در احیاءالعلوم بیان می کند — خودپرستی و جلب نفع باشد، یا علاقهٔ به خیر و جمال، و حتی توافق و تناسب روحانی و معنوی. آنچه منشأ عشق الهی — که نزد صوفیه موضوع بحث وگاه اصل طریقت محسوب‌است — شمرده شده است، همین توافق روحانی و معنوی است، و به‌این معنی است که صوفیه عشق را جنون الهی، و «شبکهٔ [= دام] حق خوانده‌اند، و آن‌را از مهمترین مقامات وصول دانسته‌اند. بیان صوفیه در عشق به‌حق و محبت بین انسان و خدا، که آن را غالباً عشق حقیقی و موهبت‌الهی می‌شمارند، و مبتنی بر گرایش روح به‌مبدأ وجود می‌دانند، با بعضی سخنان افلاطون و فلوطین شباهت دارد. و این عشق، که در کلمات رابعهٔ عدویه، حلاج، خواجه‌عبدالله‌انصاری، عطار و مولوی و در بسیاری از کتب صوفیه، راجع به‌آن بحث شده است، ادب صوفیه را از خشکی اهل ظاهر بیرون آورده است و چاشنی ذوق به‌آن بخشیده است. چنانکه تحت تأثیر این فرضیه، سلوک صوفی عبارت شده است از طلب وصال حق، که معشوق ازلی است، و نهایت آن اتحاد بین انسان و خدا شناخته شده است، که خود صورتی و تعبیری است از «فناء»، و در حقیقت نتیجهٔ تحقق وصال بین انسان است و معشوق ازلی او، که

---

۱ و ۲. ر. ک: **فرهنگ علوم عقلی**، ذیل مادهٔ عشق /۳۵۷-۳۵۸.

خداست[1].

گفته شد که عشق در فارسی معادل «حب» گرفته شده است. اما این واژهٔ حب از کجا به زبان عرفا وارد شده است؟ اکثر محققان منشأ این کلمه را از این حدیث قدسی می‌دانند: «قال داود(ع) یا رب لماذا خلقت‌الخلق؟ قال کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت‌الخلق لکی اعرف»[2]. در تفسیر میبدی ذیل آیهٔ شریفهٔ «خلقکم من نفس واحدة»[3] آمده است: «آدم و آدمیان را بیافرید تا ایشان را خزینهٔ اسرارقدم گرداند، و نشانهٔ الطاف کرم کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف ذات و صفات منزه داشتم، عارف می‌بایست، جلال وجمال بی‌نهایت داشتم، محب می‌بایست (...) مخلوقات دیگر با محبت کاری نداشتند از آنک هرگز در خود همت بلند ندیدند، آن یک تویی که همت بلند داری. فریشتگان و کاری راست بسامان، از آن است که با ایشان حدیث محبت نرفته، و آن کنوز رموز که در نهاد آدمیان تعبیه است در ایشان ننهاده...

عشق تو مرا چنین خراباتی کرد ورنه بسلامت و بسامان بودم»[4].

پس به‌قول حافظ:

در ازل پرتو حسنت زتجلی دم زد عشق پیدا شد وآتش به همه عالم زد[5]

«اهل نظر و عرفان، راز آفرینش و سر وجود را در کلمهٔ عشق خلاصه می کنند و عشق را مبنای آفرینش و وجود می‌دانند. عشق در عرفان نتیجهٔ ادراک و معرفت و حاصل علم است، و از تعلق علم و ادراک و معرفت و احاطهٔ آن به‌حسن جمال، پیدا می‌شود. پس هرچه حسن هم بیشتر عشق بیشتر و هرچه ادراک و معرفت و علم قویتر، عشق نیز قویتر و شدیدتر. و عشق همواره متوجه کمال و جمال است نه نقص و زشتی، و چون ذات پاک خداوندی جمالش در حد کمال و علمش در حد تمام است، عشقش به جمال خویش در حد اعلی خواهد بود، یا به‌عبارت دیگر در مرحلهٔ تجلی جمال ازلی بر علم ازلی، عشق ازلی پیدا می‌شود.

---

۱. دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژهٔ عشق.
۲. گزیدهٔ تفسیر کشف‌الاسرار و عدةالابرار/ ۲۳۳ به‌نقل از: احادیث مثنوی.
۳. سورهٔ زمر/ ۱۱.
۴. گزیدهٔ کشف‌الاسرار/ ۱۴۷-۱۴۸.
۵. دیوان حافظ قزوینی، غزل ۱۵۲.

«پیدایش عشق از همین‌جاست و این عشق است که جامع عاشق و معشوق می‌باشد. یعنی خداوند عاشق است به اعتبار علم ازلی و معشوق است به‌اعتبار حسن ازلی، و بالاخره چون حقیقت ذات ازلی جز وحدت هیچ اصلی را بر نمی‌تابد، عشق نیز که حاصل این عاشقی و معشوقی است خارج از وجود ازلی نخواهد بود، یا به عبارت متصوفه: کل مجرد قائم بذاته عشق و عاشق و معشوق. تجلی اول را که موجب پیدایش هستی و مبدأ آفرینش بشمار می‌رود؛ اهل تصوف «نفس‌الرحمن» گویند، و جمال و جمال‌پرستی ذات ازلی را چنین توجیه می کنند: ان‌الله جمیل و یحب‌الجمال، یا ان‌الله جمیل و یحب ان یتجمل‌له.

«اما تجلی این جمال زمانی امکان داشت که آینه‌ای برای انعکاس جلوه و جمال پیدا می‌شد. این نیاز موجب خلقت شد:

عالم از شوروشرعشق‌خبرهیچ نداشت فتنه‌انگیز جهان غمزهٔ جادوی تو بود

(حافظ)

یا

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

(حافظ)

«پس عشق دوجانبه است: عاشق، عاشق‌جمال‌معشوق است ،ومعشوق، عاشق عشق عاشق. عاشق احتیاج به‌حسن معشوق دارد و معشوق نیاز به‌عشق عاشق»[1].

این است تعبیر عارفانهٔ کنت کنزاً مخفیاً... صائب گوید:

شش جهت را می کنی از روی خود آیینه زار

نیست از دیدار خود از بس شکیبایی تو را[2]

«عارفان عاشق معتقدند که تمام هستی، پیش از خلقت آدمی، یعنی قطره قطرهٔ دریا و ذره‌ذرهٔ خورشید و تمامی فرشتگان و تمامی حیوانات جلوه‌گاه تجلی این عشق بودند. اما قدرت تحمل آن عشق واقعی که معشوق را اغنا و ارضا کند در آنها نبود. به‌خاطر این، پروردگار ما موجود شریف و عزیزی را که‌همان انسان باشد

---

۱. مکتب حافظ/ ۳۵۳-۳۵۴.

۲. دیوان صائب، محمد قهرمان/غزل ۲۱.

خلق کرد و بر همهٔ کائنات رجحانش داد.

«در استناد عرفا در این نتیجه‌گیری [علاوه بر حدیث قدسی پیش‌گفته این آیهٔ شریفه است]: اناعرضنا الامانة علی السّموات والارض والجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً[1] آنچه عارفان عاشق از امانت دریافتند عشق بود:

آسمان بار امانت نتوانست کشید — قرعهٔ کار به نام من دیوانه زدند[2]

جلوهٔ کرد رخت دید ملک عشق نداشت — عین آتش شد از این غیرت و برآدم زد[3]

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی — بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز[4]

خرابتر ز دل من غم تو جای نیافت — که ساخت در دل تنگم قرارگاه نزول[5]

همهٔ ابیات فوق در تشریح و تفسیر آیهٔ شریفهٔ مذکور است»[6].

اما پایان سوزوهجران عارف عاشق وسیروسلوک روحانی او به کجا می‌انجامد؟ جز این است که عاشق از خود فانی می‌شود و در معشوق بقا می‌یابد. یعنی اتحاد عاشق و معشوق، یعنی استحالهٔ عاشق در وجود معشوق. آیا پایان سلوک همان نیست که مولانا می‌گوید:

جملهٔ معشوق است و عاشق پردهٔ — زنده معشوق است و عاشق مردهٔ

با این مقدمهٔ کوتاه برگردیم عشق را در آثار نظامی به‌آرامی پی‌جویی کنیم. نخست از تذکر این نکته نگذریم و یادآور باشیم که وجود مصرح برخی از نکات عرفانی شاعر در مخزن‌الاسرار و لیلی و مجنون و خسرو و شیرین هرگز تضادی با افکار اجتماعی و ضدستمگری و انسان‌دوستی او — برعکس تصور برخی از منتقدان سوسیالیست — ندارد[7]. درعین‌حال ضمن اعتراف به اینکه نظامی را در ردیف عرفایی نظیر عطار و مولاناو حافظ نیز قلمداد نمی‌کنیم ولی نمی‌توانیم اندیشهٔ او رابه کل

---

۱. سورهٔ ۳۳/آیهٔ ۷۲.

۲. دیوان حافظ قزوینی، غزل ۱۸۴.

۳. همان، غزل ۱۵۲.

۴. همان، غزل ۲۶۶.

۵. همان، غزل ۳۰۶.

۶. ر. ک: مکتب حافظ/۳۵۶-۳۶۱.

۷. ر. ک: زندگی و اندیشهٔ نظامی که پیوسته نویسندگان سعی‌دارند شاعر را بکلی از عرفان دور دارند.

از سیستم تفکر صوفیانهٔ غالب قرن ششم بی‌تأثیر بدانیم. بنابراین ضمن رعایت اعتدال در داوری سعی می کنیم به هدف اصلی خویش — یعنی نتایج و فواید حاصل از این فضیلت — دسترسی یابیم.

نظامی در چگونگی خلقت می‌گوید: در آغاز نه عشق بود و نه هستی. تا آنکه سعادت از دیار نیستی سوی اقلیم وجود پای نهاد و انسان خلق شد و خاکش شرف حدیث قدسی «خمرت طینة آدم بیدی اربعین صباحاً» را یافت. گرچه بعدها گناه کرد و از بهشت اخراج شد اما گل‌افشانی وجود او برابلیس داغ لعنت گشت:

اول کاین عشق‌پرستی نبود — در عدم آوازهٔ هستی نبود
مقبلی ازکتم عدم ساز کرد — سوی وجود آمد و در باز کرد
بازپسین طفل پریزادگان — پیشترین بشری زادگان
... علم آدم صفت پاک او — خمر طینه شرف خاک او
... شاهد نو فتنهٔ افلاکیان — نو خط فرد آینهٔ خاکیان
...گشته‌گل‌افشان وی ازهشت‌باغ — بر همه گلبرگ و برابلیس داغ[1]

پس بر وفق سخنان پیش‌گفته و حدیث قدسی کنت کنزا مخفیاً... مفهوم عشق با آفرینش انسان تجلی پیدا می کند.

بر مبنای همین اندیشه —«دل هر ذره که‌بشکافی آفتابیش در میان بینی»— نظامی، عشق را همان‌کششی می‌داندکه در طبیعتها به‌ودیعه نهاده شده است. لطیفه‌ای که حکما نام آن را عشق نهاده‌اند. پس‌نظام آفرینش بر پایهٔ عشق‌استوار گشته است:

اگر عشق اوفتد در سینهٔ سنگ — به‌معشوقی زند در گوهری چنگ
که مغناطیس اگر عاشق نبودی — بدان شوق آهنی را چون ربودی
و گر عشقی نبودی بر گذرگاه — نبودی کهربا جویندهٔ کاه
بسی سنگ و بسی گوهر بجایند — نه آهن را نه که را می‌ربایند
هرآن جوهر که هستند ازعددبیش — همه دارند میل مرکز خویش
گر آتش در زمین منفذ نیابد — زمین بشکافد و بالا شتابد
و گر آبی بماند در هوا دیر — به‌میل طبع هم راجع شود زیر

۱. مخزن‌الاسرار، ۶۹/۱۵ و ۷۰/۱-۲ و ۴ و ۶ و ۷۱/۹.

طبایع جز کشش کاری ندانند حکیمان این کشش را عشق خوانند
گر اندیشه کنی از راه بینش به‌عشق است ایستاده آفرینش[1]

و شعاری فراتر از شعار عشق نیست و هر کس بی‌بهره از آن باشد مرده و منجمد است:

مرا کز عشق به‌ناید شعاری مبادا تا، زیم جز عشق کاری
کسی کز عشق خالی‌شد فسرده‌ست گرش صدجان بود بی‌عشق مرده‌ست[2]

حال نکته‌ای که داشتن صبغه‌های عرفانی را در عشق از دیدگاه نظامی تقویت می‌کند، موضوع اتحاد عاشق و معشوق است در قصهٔ عشق جسمانی خسرو و شیرین و لیلی و مجنون و در هر کدام به‌نحوی. در مباحثهٔ مجنون و ابن‌سلام، مجنون می‌گوید:

عشق است خلاصهٔ وجودم عشق آتش‌گشت و من چو عودم
با هستی من که در شمارست من نیستم آنچه هست یارست[3]

و در پایان نامهٔ مجنون به‌لیلی نیز این وحدت و استحالهٔ عاشق در معشوق همچون طریق فنا و بقای عرفا قابل رؤیت است:

با توخودی از میان رفت و این راه به‌بیخودی توان رفت[4]

در ملاقات مجنون با لیلی کمال این اتحاد شکل می‌گیرد؛ مجنون می‌گوید:

با جان منت قدم نسازد یعنی که دو جان به‌هم نسازد
تا جان نرود ز خانه بیرون نایی تو از این بهانه بیرون
...زین پس تو من و من تو زین پس یکدل به میان ما دو تن بس
...در خود کشمت که رشته یکتاست تا این دو عدد شود یکی راست
چون سکهٔ ما یگانه گردد نقش دویی از میانه گردد
بادام که سکه نغز دارد یکتن بود و دو مغز دارد
من با توام آنچه مانده بر جای کفشی است برون فتاده از پای[5]

---

۱. خسرو و شیرین، ۶/۳۴-۱۵.
۲. همان، ۷/۳۳ و ۱۲.
۳. لیلی و مجنون، ۱۲/۲۲۴-۱۳.
۴. همان، ۶/۱۹۷.
۵. همان/۲۱۵-۲۱۶.

این اتحاد بقدری ناگسستنی شده و امتزاج بقدری ژرف و غیرقابل تجزیه انجام گرفته که مجنون دیگر نمی‌داند عاشق است یا معشوق:

در خود غلطم که من چه نامم — معشوقم و عاشقم، کدامم![1]

یا:

من خود کیم و مرا چه خوانند — جز سایهٔ تو مرا که دانند؟
خود را به‌شمار هیچ دانم — کز هیچکسی به‌هیچ مانم
... اینجا منی و تویی نباشد — در مذهب ما دویی نباشد
درع دو قواره‌ایم هر دو — جانی به‌دو پاره‌ایم هر دو
نی نی غلطم یکیست خانه — کاشوب دویی شد از میانه
آمیخته‌ایم هر دو با هم — آمیختنی چو زیر با بم
من جنس توام به همنشانی — یکتا کنم از دو آشنایی[2]

در خسرو و شیرین، اگر نه مانند لیلی و مجنون و به‌کثرت آن، باز هم احساس وحدت‌را میان عاشق‌راستین و معشوق می‌توان دید. در میان زاری کردنهای فرهاد در حین کوهکنی این سخن از زبان او می‌رود:

به‌تو باد هلاکم می‌دواند — خطا گفتم که خاکم می‌دواند[3]

و با وجود آگاهی از مرگ خویش در راه معشوق می‌گوید:

چو تو هستی نگویم کیستم من — ره آن تست در ده چیستم من
نشاید گفت من هستم، تو هستی — که آنگه لازم آید خودپرستی[4]

چنین وحدتی در آغاز عشق خسروپرویز و شیرین مشاهده نمی‌شود. زیرا «کشش‌وکوشش» با یکدیگر همساز نیستند. اما در آنجا که خسروپرویز نیز کیمیای عشق را در می‌یابد پایان راه به‌گونه‌ای دیگر به‌وحدت می‌انجامد.

جز آنچه در مشابهت‌های عشق مورد بحث نظامی و عشق عرفانی گفته شد، تشابهات دیگری را نیز مابین آن دو می‌توان پیدا کرد. از این قبیل است: تعطیل

---

۱. لیلی و مجنون، ۳/۱۵۷.

۲. در نسخه مرحوم وحید جزو ابیات الحاقی آمده است. لیلی و مجنون/۲۴۵.

۳ و ۴. خسرو و شیرین، ۱۵/۲۴۶-۱۶ و ۱/۲۴۷.

عقل در هر دو[1]، تسلیم محض معشوق در برابر عاشق[2]، خاکساری[3] و «رنج‌طلبی که به‌مثابهٔ نفس کشی است»[4].

حال برگردیم بر سر این گمان که همهٔ شواهدی را که ما در بیان تأثیر افکار عارفان و معتقدان به‌عشق معنوی در اثبات تأثیر نظامی از مکتب عشق لاهوتی آوردیم یکسره باطل باشد. آیا می‌توانیم تردیدی در این حقیقت داشته باشیم که عشق لیلی و مجنون و حتی خسرو و شیرین یا فرهاد و شیرین یکی از بهترین قنطره‌ها و محکمترین پلها برای رسیدن به‌عشق الهی است و در ادب فارسی نظیری بر آن وجود ندارد و هیچ تمثیلی بدین شیوایی نمی‌تواند مصداق پلی از مجاز بسوی حقیقت باشد؟

ممکن است عشق لیلی و مجنون «قیامی باشد علیه نظم بدوی پدرسالاری»[5]، و بعید نیست عشق عذری «مقاومت علیه زن‌بارگی و مغازلهٔ دور از عفاف بدویان جاهلی و فسق و سهو مردان دوران اموی و یا لااقل واکنشی در برابر ارزیابی نوین مقام زن در آستانهٔ ظهور یاغلبهٔ جامعهٔ پدرسالاری و زوال بقایای نظام مادرشاهی» قلمداد شود[6و7]، و بازممکن است که عشق لیلی و مجنون «پرخاشی باشد علیه نظام اجتماعی دست و پا گیر با سنتهای منحط و ضد انسانی و مرگ مجنون واکنش طبیعی انسان مغروری که با وداع خویش داد از کهتر و مهتر می‌ستاند»[8] اما باید متوجه بود که همهٔ اینها از سر دولت عشق حاصل می‌شود. مسلماً بخشی ازاین نگرشهای جامعه‌شناسانه و روانشناسانه در حد دانش امروزی، از حد معلومات نظامی در قرن ششم فراتر می‌رود و ما نیز از او چنین انتظاری را نداریم. از سوی دیگر استنباط چنین باریک‌بینیها از آثار نظامی نیز نه تنها از ارزش کار او نمی کاهد بلکه فرهنگ ادبیات ما را غنی‌تر می کند، ولی با توجه به‌فلسفهٔ عشق افلاطونی و

۱، ۲و۳. ر.ک: افزوده‌ها (۵۳، ۵۴، ۵۵ و ۵۶).

۴. حالات عشق مجنون/ ۲۰۹.

۵. ر.ک: حالات عشق مجنون/ ۱۸۲.

۶. ر.ک: همان/ ۲۱۲ و ۲۱۳.

۷. ر.ک: همان‌جا. درهمین ردیف است سخنی که در زندگی و اندیشهٔ نظامی آمده است. (ص ۷۵-۸۵ بویژه ۷۸).

۸. ر.ک: همان/ ۲۳۰.

سیطرهٔ برداشتهای عارفانه از عشق مجازی و فلسفهٔ کشف و شهودی حکمای اسلامی که نهایت آن در فلسفهٔ امام‌محمد غزالی به «محبت و شوق» خاتمه می‌یابد و جزو منجیات قلمداد می‌شود[1]، فکر غالب و مدار اصلی تفکر باید مکتب عرفان بوده باشد. بنابراین، نهایی‌ترین فضیلت ممکن برای بشر در نظر نظامی فضیلت عشق است. نتیجهٔ کسب این فضیلت در نزد نظامی چیست؟ قبل از اینکه به‌نتایج اشاره کنیم، سخن ژول میشله را بایستی نقل کرد:

«عشق حقیقی و عمیق به‌این شناخته می‌شود که همهٔ هوسها، غرور، جاه‌طلبی، عشوه‌گری را می‌کشد و همه‌چیز در آن گم می‌شود و می‌گدازد، عشاق و عرفا در اینجا کاملاً باهم خلط می‌شوند. در هر دوی آنان، فروتنی و میل کوچک کردن خود برای بزرگ کردن خدا — چه این خدا یک زن معشوقه باشد و چه یک قدیس مراد— بسیار قوی و مبالغه‌آمیز است و نتیجهٔ هر دو مورد یکی است. نمی‌دانم کدام مرد پارسای خداترسی می‌گفت: ای کاش می‌توانستم فقط سگ پائولین قدیس باشم. به‌کرات شنیده‌ام که عشاق همین‌سخن را می‌گویند: ای کاش سگ او بودم[2].

آیا عشق روحانی و عرفانی و عشق جسمانی و انسانی نظامی و دیگران، هر دو موجب دورکردن آدمی از امیال پست‌زمینی، وداع با غرور و کبر، دست‌شستن از آزار و روکردن به وداد و دوستی با همنوع یا خالق همهٔ انواع، خاک و کیمیا را یکی دانستن، شهوت را زیر پا نهادن و جهان هستی را در رضای خلق و خالق زیباتر دیدن بی‌آنکه تملکی جاودانه در آن بوجود آید، نمی‌شود؟ اگر پاسخ مثبت است، پس عشق والاترین فضیلتهاست.

جالبتر اینکه، حتی تنها شنیدن قصهٔ عشق و لذت حاصل از آن به‌هنگام آسودگی از غوغای هست و نیست، نوعی فضیلت عالی محسوب می‌شود. آیا جهان بی این سخنان معنی‌بخش به‌حیات، شکننده‌تر، غیرقابل تحمل‌تر، پوچ‌تر، بی‌هدفتر و رذل‌تر از اینکه هست نمی‌بود! و سخن، شرف خویش را از همین راه کسب نکرده است؟

بی‌سخن آوازهٔ عالم نبود   این همه گفتند و سخن کم نبود

---

۱. ر.ک: کیمیای سعادت، ج ۲/۳۱۵-۶۱۳.
۲. حالات عشق مجنون، پاورقی ۳۳۲-۳۳۳.

در لغت عشق سخن جان ماست　　ما سخنیم این طلل ایوان ماست[1]

فضیلت عشق و نتایج آن

مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم　　دولت عشق آمد ومن دولت پاینده شدم[2]

شاید در همان کلام مولانا همهٔ نتایج عشق آمده باشد. ولی ما برای روشن کردن بیشتر آن نتایج درخشانی که در سایهٔ عشق بدان می‌توان رسید، با استناد به کلام نظامی مسأله را تصریح بیشتری می‌بخشیم. از بیان نظامی می‌توان ثمرات عشق را چنین ترسیم کرد:

— اول اینکه عشق موجب تقویت فضایل و تطهیر وجود از رذایل می‌شود. یکی از آنها زدودن انواع شهوت است از جسم و جان آدمی، کمااینکه مجنون از شهوت خوردن خود را نجات داده است. یکبار خال مجنون، سلیم عامری، سعی کرد به‌مجنون غذا بدهد. اما هرچه مجنون از دست او گرفت به‌وحش داد. سلیم پرسید آخر تو شب و روز چه می‌خوری؟ گفت:

از بی خورشی تنم فسرده‌ست　　نیروی خورندگیم مرده‌ست
خو باز بریدم از خورشها　　فارغ شده‌ام ز پرورشها
زینسان که منم بدین نزاری　　مستغنی‌ام از طعام خواری
اما نگذارم از خورش دست　　گر من نخورم خورنده‌ای هست
خوردی که خورد گوزن یا شیر　　ایشان خایند و من شوم سیر[3]

همینطور است شهوت زن و مرد به‌یکدیگر در حد افراط و بصورتی افسار- گسیخته، که عشق آن را بسوی عفت پیش می‌راند. نظیر آنچه که سلیم‌عامری در نصیحت به‌مجنون می‌گوید:

این شعله که جوش مهربانیست　　از گرمی آتش جوانیست
چون درگذرد جوانی از مرد　　آن کورهٔ آتشین شود سرد[4]

---

۱. مخزن‌الاسرار، ۱۲/۳۸-۱۳.

۲. کلیات شمس، ج ۳/. ۱۸ بیت ۱۴۷۴۲.

۳. لیلی و مجنون، . . ۱۱/۲-۱۲، ۱. ۱/۲-۳ چنین است آن‌زمان که سلام عامری سفره، گشوده است. مجنون می‌گوید:

نیروی کسی به‌نان و حلواست　　کورا به وجود خویش پرواست
چون من ز نهاد خویش پاکم　　کی بیخورشی کند هلاکم ۱۱/۲۲۳-۱۲.

۴. همان، ۴/۲۲۴-۵.

و مجنون در دفاع از عشق حقیقی که ضد شهوت است می‌گوید:

گفتا چه گمان بری که مستم | یا شیفتهٔ هواپرستم
شاهنشه عشقم از جلالت | نابرده ز نفس خود خجالت
از شهوت عذرهای خاکی | معصوم شده به غسل پاکی
ز آلایش نفس باز رسته | بازار هوای خود شکسته[1]

در مناقب‌العارفین افلاکی آمده است: «روزی مولانا که در باب‌عشق معانی می‌گفت، فرمود العشق یزید بالسماع وینقص بالجماع، چه هر که به‌جماع مشغول شود چنان‌است که پر و بال خودرا به‌مقراض می‌برد، و طنابهای حیاتش رامی‌گسلد و پایهٔ نردبان آسمان را می‌شکند»[2].

پس عشق عین عفت است و در آن شهوت را راهی نیست:

عشقی که نه‌عشق جاودانیست | بازیچهٔ شهوت جوانیست
عشق آن باشد که کم نگردد | تا باشد از این قدم نگردد
آن عشق نه سرسری خیال است | کورا ابدالابد زوال است[3]

— دوم اینکه عشق، موجب بروز شجاعت می‌شود. برای عاشق ترس از پادشاه و داروغه و شحنه در صورتی که به‌موانعی در راه رسیدن به‌معشوق بدل شوند مفهومی ندارد. همینطور است در برابر رقیبان عشق. پدر مجنون روزی بدو هشدار می‌دهد که حکم قتل او صادر شده است و شحنه در پی اجرای این فرمان است. پاسخی که از مجنون می‌شنود این است:

در عشق چه جای بیم تیغ است | تیغ از سر عاشقان دریغ است
عاشق ز نهیب جان نترسد | جانان‌طلب از جهان نترسد
چون ماه من اوفتاد در میغ | دارم سر تیغ کو سر تیغ[4]

در ملاقات فرهاد و خسرو، آن پاسخهای گستاخانه‌ای که فرهاد در برابر شاه قدرتمند ساسانی به‌او می‌دهد و خویشتن را رقیب شاه می‌نماید تنها از سر دولت

---

۱. لیلی و مجنون/۷-۱۰.
۲. به‌نقل از حالات عشق/۲۰۱.
۳. لیلی و مجنون، ۷۸/۱۱-۱۳.
۴. لیلی و مجنون، ۷۵.

عشق میسر است. همین اکسیر باعث پیروزی معنوی فرهاد است. هنگام ورود به قصر خسروپرویز، وضع او چنین است:

نه در خسرونگه کردو نه در تخت | چوشیران پنجه کرد اندر زمین‌سخت
غم شیرین چنان از خود ربودش | که پروای‌خود و خسرو نبودش[1]

ـ سوم اینکه عشق، قدرت شکیبایی عاشق را دربرابر ناملایمات قوت می‌بخشد. تنها در یک مورد عاشق صبر پیشه نمی‌سازد و آن دوری و هجران یار است. بنابراین بیقراری از عشق در همهٔ عاشقان وجود دارد:

به‌عشق اندر، صبوری‌خام کاریست | بنای عاشقی بر بیقراریست
صبوری از طریق عشق‌دور است | نباشد عاشق آنکس کو صبورست[2]

در مقابل این بیقراری، هر حادثهٔ دیگر و مانع کمرشکن، قابل تحمل و شکیبایی است. با وجود این خود بیقراری را هم عاشق بوسیلهٔ تحمل و صبر آسان می‌سازد.

شکیبایی کنم چندانکه یک روز | درآید از در مهر آن دل‌افروز[3]

با وجود اینهمه سختیها که عاشق به‌جان مشتری آنهاست، عشق اکسیری است که آینهٔ ضمیر را صیقل می‌دهد و آن را از هر نوع وابستگیهای مادی و دلبستگیهای تنگ نظرانهٔ دنیوی رها می‌سازد. عشق است که عاشق را در شکستن سنتهای دست و پاگیر، ارزشهای مذموم اجتماعی و اخلاقی، مبارزه با طعنه‌ها و ملامتهای دنیاداران، چالاک و چابک می‌کند. دوست داشتن و دل بستن نعمت بزرگی است که خودپرستی را زایل می‌سازد وموجب تطهیر و پالایش روح می‌شود. و اگر بقول نظامی هیچ‌سودی هم نداشته باشد، همینکه انسان را از خودپرستی نجات می‌دهد ارزشمند است. به‌همین جهت بقول همو، چه بهترکه انسان حداقل به‌گربه‌ای علاقه‌مند باشد تا گاه از خودخواهی بیرون آید و به‌دیگری پردازد:

اگر خود عشق هیچ افسون نداند | نه از سودای خویشت وارهاند
مشوچون خربه خوردوخواب خرسند | اگر خود گربه باشد دل دروبند

---

۱. خسرو و شیرین ۲۳۳/۳-۴.

۲. خسرو و شیرین، ۲۱۵/۲-۳.

۳. خسرو و شیرین، ۲۰۵/۵.

به‌عشق گربه گر خود چیر باشی		از آن بهتر که باخود شیر باشی[1]

بنابراین عشق وسیلهٔ اعتلای روح است. ذره را به‌خورشید پیوند می‌دهد و آدمی ناچیز را به‌مطلق بودن و ابدیت جهان و خداوند می‌رساند. حافظ می‌گوید:

— کمتر ازذره نه‌ای پست‌مشو مهربورز		تا به‌خلوتگه خورشید رسی‌چرخ زنان

— چوذره‌گرچه حقیرم ببین به‌دولت‌عشق		که‌درهوای‌رخت چون به‌مهر پیوستم

— به‌هواداری او ذره صفت رقص کنان		تالب چشمهٔ خورشید درخشان بروم[2]

بدین‌ترتیب فضیلت عشق را باید عزیز داشت، زیرا همین فضیلت، نردبان صعود بر فراز عشقهای معنوی و الهی است.

در معامله با خلق

آنچنان که از نظریات اخلاقیان بر می‌آید برخی خلق در بادی امر و در دیدگاهی وسیعتر تمامی‌خلقها، وجهی لازم و وجهی متعدی دارد. به‌عبارت روشنتر ظاهراً برخی از خلقها چه نیک و چه بد جنبهٔ فردی دارد و تبعات آن به‌دارندهٔ خلق باز می‌گردد، ولی بعض دیگر از شخص خارج و به‌اشخاص و در مجموع اجتماع تسری پیدا می کند. مثلاً خلق فروتنی، شجاعت، سخاوت، خلقی فردی و عدالت و ستمگری خلقی اجتماعی است. بنابراین اگر کسی فروتن نباشد یا شجاع و سخاوتمند، به‌خویشتن زیان رسانده و در صورت دارا بودن بر شخص خود فوایدی عاید کرده است. در صورتیکه عادل یا ستمگر بودن علاوه بر نفع و زیانی که بر نفس دارندهٔ چنین اخلاقی وارد می کند بلکه اجتماع را نیز به‌سعادت و شقاوت دچار می‌سازد.

اما از آنجا که انسان مدنی‌الطبع است حتی خلقهای فردی او نیز در اجتماع تأثیر می‌گذارد و به‌عبارت بهتر خلق‌فردی وجود خارجی ندارد. به‌همین جهت است که ارسطو می‌گوید: «سعادت هر کشور پیرو اصول سعادت فرد است و بدین‌سبب فقط کشوری می‌تواند بهتر و برتر از کشورهای دیگر بشمار آید که شاد باشد و درست زیست کند. ولی نمی‌توان درست زیست مگر آنکه کارهای نیک انجام داد، و فرد یا کشور هیچکدام نمی‌توانند کار نیک انجام دهند مگر آنکه از فضیلت و خرد

---

۱. خسرو و شیرین، ۳۳/۱۳-۱۵.

۲. دیوان حافظ، عیوضی - بهروز به‌ترتیب غزلهای ۲، ۴، ۳۲۷ و ۳۷۱.

بهره‌مند باشند. دلیری و دادگری و خرد در مورد کشورها نیز دارای همان معنی و جلوه‌اند که در مورد افرادی که شایستهٔ اوصاف دلیر و دادگر و خردمندند»[1].

با وجود این، اگر تصور گذشتی نسبت به‌تهذیب نفس وجود داشته باشد، در صورت تسری زیانهای حاصل از عدم تربیت نفس به‌دیگران، گذشتی وجود ندارد. کمااینکه اگر شخص ترسویی از حق خویش در برابر زورسندی صرفنظر کند، دیگران وی را ملامت می‌کنند و جامعه جز تمسخر وی کاری دیگر در پیش نمی‌گیرد، ولی اگر همین شخص بخاطر ترس، حقوق و نوامیس جامعه را زیر پا بگذارد او را خائن می‌نامند و پس از محاکمه مکافاتش می‌کنند. مبحثی که در حقوق اسلامی نیز از آن تحت عنوان حق‌الله[2] و حق‌الناس[3] نام برده شده است و گفته‌اند که تضییع حق‌الله امکان بخشیده شدنش از ناحیهٔ خداوند هست ولی حق‌الناس اگر زیر پا گذاشته شود خداوند از آن نمی‌گذرد.

بنابراین آنچه که تحت عنوان حقوق فردی و اجتماعی در نزد حکیمان و عارفان مورد بحث قرارگرفته است برخاسته از ارزشهایی است که نزد آنان فضایل، داراست و ارزشهایی است که رذایل، از آن مبراست.

آنچه را که در این مبحث از دیدگاه نظامی بررسی می‌کنیم، مربوط به‌کردار و رفتار انسانی است که غالباً در هنگام ایجاد ارتباط با فرد ثالث یا جامعه از آنها بروز پیدا می‌کند. طبیعی است که این کردارهای نیک مورد توجه نظامی، حاصلی از همان فضایل خواهد بود که نزد او معزز و محترم است.

بیانیهٔ کلی نظامی در همین باب، در شرفنامه بطور ملخص آمده است و به

---

۱. سیاست / ۲۸۶.
۲. حق‌الله: اجرای اوامر خدا وطاعت و عبادت او مانند اقامهٔ فرایض و سنن. گویند این نوع حقوق از جانب خدا بخشیده می‌شود. (فرهنگ فارسی معین).
۳. حق‌الناس: حقی است که افراد نسبت به‌یکدیگر دارند و باید رعایت آنها را بکنند مانند عدم تجاوز به‌مال و ناموس و جان یکدیگر. حق‌الناس به‌این معنی معمولاً در معاملات ذکر می‌شود مانند: حق‌شفعه، حق‌مضاجعت، حق‌موقوف علیهم نسبت به‌وقف وعین موقوفه، حق‌نفقهٔ عیال و اولاد. این نوع حقوق بردو قسم است: حقوق قابل انتقال واسقاط، حقوق غیرقابل اسقاط و انتقال. بالجمله رد ودایع و امانات و حفظ حیثیت و احترام افراد و ادای قروض و عدم تعدی و تجاوز به‌مال مردم و احتراز از غصب اموال مردم و حرق و نهب و اتلاف آن ازحقوق ناس است که قابل عفووبخشایش ازطرف خدا نیست. (فرهنگ فارسی معین).

نظر می‌رسد هر جای دیگرصحبتی در همین ردیف داشته باشد، شرح و بسط همین مفهوم است. اگر آن سخنان را طبقه‌بندی کنیم نکته‌های زیر را بدست خواهیم آورد:

۱. به‌اندوه دیگران نمی‌خندم.

۲. حتی به‌خار سلامی چون گل می‌دهم و به‌هر زخمی همنوایی می کنم.

۳. عیب‌شویم نه‌عیب‌گوی.

٤. دست بخششگر دارم.

٥. ظاهرم جو نمایش می‌دهد، ولی باطنم گندم است. بر عکس جو فروشان گندم‌نمای.

٦. ظاهر و باطنم یکی است.

۷. پشت سر مردم سخنی می‌گویم که بتوانم در برابر رویشان نیز بگویم.

۸. در مقابل بدگویی دیگران، آن را با پاداش نیک جواب می‌دهم[1].

نظامی معتقد است **رفق و مدارا** با رنج‌دیدگان، بنده‌نوازی، عدم تعدی و ستمگری، حفظ آبروی دیگران، عدم تعرض و طمع به‌مال دیگران، نان کسی را نبریدن، زیستن از قبل دسترنج شخصی و دست لطف بر سر زیردستان کشیدن در روز قیامت موجب کسب شرف و آبروست[2]. انسان اشرف مخلوقات است و منصهٔ ظهور این شرف در خدمت به‌خلق نهفته است و کوشیدن در راه آسایش خلق موجب آرایش خلقت است.

کوش تا خلق را بکار آیی　　تا به خلقت جهان بیارایی[3]

امـا این خدمت باید همراه **خوش خلقی** و خوشخویی باشد. نظامی می‌گوید: بهتر است همچون گل، آدمی‌خوی خوش داشته باشد و در آفاق بوی خوش بپراکند. زیرا هر کس بدخو باشد وقت جان دادن نیز با خوی بد از دنیا می‌رود و هر کس که خوشخوی باشد هنگام مردن نیز خوشخو خواهد بود.

هر که بدخو بود گه زادن　　هم برآن‌خوست وقت‌جان دادن

وانکه زاده بود به خوشخویی　　مردنش هست‌هم‌به‌خوشرویی[4]

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۵۷).

۲. ر. ک: گنجینهٔ گنجوی / ۱۳۴-۱۳۵.

۳. هفت پیکر، ۱۰/۴۰.

۴. همان، ۱-۲/۴۱.

فایدهٔ رفتار نیک و خوش خلقی با مردم در همین جهان نیز سودمند است. زیرا در همین جهان نیز اگر روزگار با آدم خوش‌خلق سازگاری نکند، مردم به سابقهٔ خلق نیک وی، او را یاوری خواهند کرد.

سیلی خور و روگشادگی کن | مرکب بده و پیادگی کن
بهتر چه ز بارکش رهانی | بار همه می‌کش ارتوانی
سفت همه کس ترا کشد بار | تا چون تو بیفتی از سرکار[1]

اما احسان و نیکی در حق همنوعان موجب ایجاد محبت می‌شود. در واقع محکم‌ترین وسیلهٔ ایجاد وفاداری در میان مردم، احسان و نیکی است و انسان این محبت را درک می‌کند و بدان ارج می‌گذارد. محبت حتی در نظر برخی حکیمان تنها رشتهٔ نامرئی موجود در یک اجتماع سالم و سعادتمند می‌باشد که باعث قوام فضیلتها می‌شود. فارابی این موضوع را به‌نحوی و خواجه‌نصیر نیز طوری دیگر پرورده و به‌اهمیت محبت اشاره کرده‌اند. فارابی می‌گوید: «امری که موجب وحدت و ارتباط بین مراتب عقول است، به‌مانند محبت و صداقتی است که مردم را با یکدیگر ارتباط می‌دهد»[2]. و خواجه‌نصیر طوسی هم می‌گوید: اجرای عدالت، تنها موجب وحدت مصنوعی یا به‌اصطلاح خواجه «اتحاد صناعی» در جامعه است (مانند اتحاد اثاث خانه با یکدیگر) نه «اتحادطبیعی» (مانند اتحاد اجزای بدن باهم) مقتضی ایجاد اتحاد طبیعی در جامعه یا مدینه «محبت» است[3].

نظامی برای اثبات حق‌شناسی انسان در قبال محبت، تأثیر را در حیوان و و نتیجهٔ آن را گوشزد می‌کند. در لیلی و مجنون آمده است که حیوانات درنده در قبال نوازش مجنون همه مطیعش شده بودند[4]. گرچه ممکن است برخی از آدمیان که در آنان رذایل بشدت تقویت شده است از حدود حیوان نیز سقوط کرده باشند و در آنها تأثیر محبت سخت باشد ولی بهرحال درمجموع در این طبقه نیز کارگر است.

احسان همه خلق را نوازد | آزادان را به بنده سازد

---

۱. لیلی و مجنون، ۵۶/۶-۷.

۲. اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله/۱۶.

۳. ر.ک: اخلاق ناصری /۲۵۸-۲۶۰.

۴. ر.ک: افزوده‌ها (۵۸).

با سگ چو سخا کند مجوسی — سگ گربه شود به چاپلوسی[1]

در اینکه محبت حتی سگ را گربهٔ چاپلوس می کند نظامی داستانی نقل می کند: در مرو تاجداری بود که سگان دیوانه‌ای در اختیار داشت تا هر کس را را که دستور می‌دهد از هم بدرند. قضا را از ندمای شاه، مردی جوان بود که از چنین عاقبتی هراس داشت. پس به دوراندیشی پرداخت و هر روز گوسفندی را کشت و به‌سگان داد تا آنها مطیع و بنده‌اش شدند. روزی شاه طبق پیش‌بینی جوان از او عصبانی شد. دستور داد وی را جلوی سگها بیاندازند. دستور اجرا شد. سگها نخست حمله‌ور شدند. اما «ولینعمت خود را شناختند برگرداگردش حلقه زدند و نشستند. یک شبانه روز گذشت. شاه از دستور خود پشیمان شد و گفت ببینید سگها چه بلایی بر سر جوان آورده‌اند. اما سگبان پس از دیدار وی برگشت و با شگفتی گفت که مرد با سگها به‌مهربانی نشسته است. شاه دستور داد جوان را آوردند و عذرخواهی کرد. آنگاه از چگونگی ماجرا پرسید. جوان گفت: ده سال به تو خدمت کردم قدرم ندانستی ولی سگ به‌تکه استخوانی از من قدردانی کرد. شاه نیز از نتیجهٔ این انسانیت ازخمار مستی به‌هوش‌آمد و اخلاق سگی را کنار نهاد[2].

آداب دوستی

به‌نظر نظامی، در گزینش دوست باید محتاط بود. به‌فرزندش محمد سفارش می کند تا هم‌صحبت نیکنام برگزیند تا بوسیلهٔ وی سرانجام نیک پیدا کند. بعلاوه هم‌نشین خوش‌سخن بهتر از هم‌صحبت یاوه‌گوی است. عیب هم‌نشست بد همین بس که نام آدمی را به‌زشتی بر دیگران می‌افکند[3].

برای حفظ گوهر شخصی بایست از آدم بدگوهر دوری جست. زیرا چنین آدمی فاقد صفت وفاداری است[4].

همچنین از دوستی با دورویان نیز باید حذر کرد. زیرا ظاهر و باطنشان یکی نیست. اینان در مقابل آدم، موافق‌تر از نور و در غیاب منافق‌تر از سایه‌اند. چنین کسانی در آدم فقط عیب و ایراد را می‌بینند. آدمیانی کینه‌جویند که در زبان دم از

۱. لیلی و مجنون، ۱۶۹/. ۱-۱۱.
۲. همان/۱۶۹-۱۷۲.
۳. ر.ک: افزوده‌ها (۵۹).
۴. ر.ک: افزوده‌ها (۶۰).

محبت می‌زنند. گفتار این دسته افراد حتی ارزش آزمایش را هم ندارد. آنان راز-نگهدار نیستند و دوستی و دشمنی‌شان بر مبنای نیازها بنا می‌شود. بعلاوه در انتخاب دوست به‌دوست دانا بسیار تأکید شده است. تا آنجا که دشمن دانا بهتر از دوست نادان مورد تأیید قرار گرفته[1] اما دوست واقعی کسی است که زهر ترا شکر، و عیب ترا هنر داند. دوست یعنی پرده‌دار. لیکن دورویان پرده درند. آنان با تو دوست‌اند اما هنگام ضرورت غیبشان می‌زند.

نظامی دل را مناسبترین عضو برای تشخیص دوست از دشمن می‌داند، زیرا معتقد است دل از شیشه صافتر و از آب روشنتر است.

بنابراین توضیح، انتخاب دوست بسیار مشکل است و از آنجا که انسان ناگزیر از انتخاب دوست می‌باشد، توصیهٔ نظامی بر این اصل استوار می‌شود که قبل از شناخت گوهر و ذات دوست، نبایست رازی بدو سپرد[2].

آداب سخن گفتن

نخستین ادب در سخن‌گفتن موقع‌شناسی است. زیرا سخن نابجا مایهٔ شرمساری گوینده است. روزی «سلام بغدادی» برای زیارت مجنون آمده بود، تا در خدمت او باشد و ضمن بندگی از اشعار او بشنود. اما به‌جای سکوت و شنیدن، زبان به‌پندگویی مجنون می‌گشاید. می‌گوید جوانیت که سپری شد و آتش آن به سردی گرایید. ناراحتی حاصل از عشق نیز بزودی پایان خواهد گرفت و جایی برای غصه خوردن باقی نمانده است. در واقع همهٔ حالات مجنون را حمل بر آتش جوانی می کند. اما مجنون با بیانهای آتشین خود وی را به‌نیکی ادب کرده شرمسارش می کند[3]. نظامی در پایان این داستان متذکر می‌شود که‌انسان نباید با وقت ناشناسی، سخنی بر زبان آورد که مستلزم پوزش باشد:

گستاخ سخن مباش با کس — تا عذر سخن نخواهی از پس
گر سخت بود کمان و گر سست — گستاخ کشیدن آفت تست

---

۱. دوستی از دشمن معنی مجوی — آب حیات از دم افعی مجوی
دشمن دانا که غم جان بود — بهتر از آن دوست که نادان بود
(مخزن‌الاسرار، ۱۵۵/۱۱-۱۲).

۲. ر. ک: مخزن‌الاسرار/ ۱۶۱-۱۶۳؛ همچنین در ویژگی دوست‌منافق ر. ک: هفت‌پیکر، ۴۲/۱-۲.

۳. ر. ک: لیلی و مجنون/ ۲۱۹-۲۲۵.

گر سست بود، ملالت آرد ور سخت بود خجالت آرد[1]

ادب دوم، کم‌گویی است. زیراسخن همچون آب‌روانی است که زیاده‌خوردنش مایهٔ ملال است. کم‌گویی و گزیده‌گویی بهتراست، زیرا دسته‌ای‌گل خوشبو از خرمنی گیاه هرزه نیکوتر می‌باشد. طبیعی است که آفتاب ارجمندتر از تمام ستارگان باشد. چراکه از همهٔ آنها تابش بیشتری دارد.

با اینکه سخن به لطف آبست کم گفتن هر سخن صوابست
آب ارچه همه زلال خیزد از خوردن پر، ملال خیزد
کم‌گوی و گزیده‌گوی چون در تا زاندک تو جهان شود پر
لاف ازسخن چو در توان زد آن خشت بود که پر توان زد
...یکدسته گل دماغ پرور از صد خرمن گیاه بهتر
گر باشد صد ستاره در پیش تعظیم یک آفتاب ازو بیش
گرچه همه کوکبی به‌تابست افروختگی در آفتابست[2]

ادب سوم در اینکه، ارزش سخن با معیار شنونده روشن می‌شود. گویند ارشمیدس شاگرد ارسطو بود و بسیار تیزهوش. در مکتب ارسطو اگر از صد نفر، نود و نه تا حاضر بودند ولی ارشمیدس غایب بود، ارسطو تدریس نمی‌کرد[3].

بنابراین سخن گفتن وقتی ارزش دارد که ازسویی باعث شهرت گوینده باشد و از سوی دیگر پاسخ مناسب گوینده، از شنونده دریافت شود، وگرنه سکوت بهتر ازسخن گفتن است:

سخن گفتن آنگه بود سودمند کز آن گفتن آوازه گردد بلند
چو در خورد گوینده ناید جواب سخن یاوه کردن نباشد صواب
دهن را به‌مسمار بر دوختن به ازگفتن و گفته را سوختن[4]

ادب چهارم،رعایت سودمندی درسخن گفتن است. سخن هرقدر هم قابل ستایش و موجب سرافرازی گوینده باشد باز نگفتنش بهتر ازگفتن است. فرزانه‌ای چه نیکو می‌گوید که زبان گوشتین و شمشیر آهنین باهم مناسبتی ندارند. هرکس

---

۱. لیلی و مجنون، ۲۲۵/۳-۵.
۲. لیلی و مجنون، ۴۷/۱۱-۱۵ و ۴۸/۲-۴.
۳. اقبالنامه/۵۵-۵۶.
۴. شرفنامه، ۳۹/۴-۷.

هرچه دهانش آید بازگوید دیگر مالك خویشتن نیست[1].

ازسخن مذکور به‌نیکی روشن است که مقداری از مسأله ممانعت در سخن‌گفتن چه با محل و چه بی‌محل، و احتیاط در آن مورد، مربوط به‌تجاربی است که قدما از فضای استبدادی عصرها بدست آورده‌اند. قیاس زبان گوشتین و شمشیر آهنین در شعر نظامی حکایتی است از درنده‌خویی مستبدان در دورانهای گذشته.

ادب پنجم، راستگویی در سخن گفتن است که باعث نجات انسان می‌شود. نظامی تمثیل بسیار جالبی در این مورد نقل کرده است[2]. می‌گوید حضرت سلیمان فرزندی داشت که از دست و پا فلج بود. روزی بلقیس از حضرت می‌خواهد چارهٔ کار را از پروردگار بواسطهٔ جبرائیل بپرسد. پاسخی که از ناحیه پروردگار می‌رسد این است که زن و شوهر با هم راستگو باشند تا رنج کودك زایل شود.

پس حضرت سلیمان، بلقیس را احضار می‌کند و گفتهٔ جبرائیل را بر زبان می‌راند. بلقیس ضمن اظهار شادمانی می‌گوید بپرس تا براستی پاسخش دهم.حضرت سلیمان می‌پرسد: آیا در جهان از روی هوس جز من به‌کسی رغبتی داشته‌ای؟ بلقیس می‌گوید:

با همه خوبی و جوانی تو — پادشاهی و کامرانی تو
چون ببینم یکی جوان منظور — از تمنای بد نباشم دور[3]

به‌محض بیان این سخن راست،فلج دست کودك بهبود می‌یابد. آنگاه بلقیس از حضرت سلیمان می‌پرسد: با پادشاهی و ثروتی که تو داری، آیا هوس، رهزن طبعت شده تا به‌مال دیگران طمع کنی؟ سلیمان می‌گوید: هرکس که به‌دیدنم آید، چشمانم دزدانه در دستهای او می‌نگرد تا ببینم برایم چه تحفه آورده است. بمحض ذکر این راستی،فلج پای کودك نیز بهبود می‌یابد.

نظامی نتیجه‌ای که از این تمثیل می‌گیرد چنین است:

راست‌گفتن‌چو درحریم خدای — آفت‌از دست برد ورنج از پای
به که ما نیز راستی سازیم — تیر بر صید راست اندازیم[4]

---

۱. ر.ك: افزوده‌ها (۶۱).
۲. ر.ك: هفت‌پیکر/۱۸۸-۱۹۰.
۳. همان، ۱۸۹/۱۲-۱۳.
۴. همان، ۱۹۰/۹-۱۰.

ادب ششم در خاموشی است. خاموشی برای آدمها از دو ناحیه حاصل می‌شود. یکی از نادانی است دوم از دانایی. آنکه نادان است چیزی برای گفتن ندارد و آنکه داناست شهوت‌سخن گفتن ندارد. باید ازاو پرسید تا پاسخ گوید وگرنه خاموش خواهد بود. بنابراین در این میانه اگر نادان سخن گوید مشتش باز خواهد شد و کم‌تجربه و کم‌دانش نیز جز به‌هیاهو سخنی را به‌کرسی چند روزه نخواهد نشاند.

نظامی در مناظرهٔ بلبل و باز، مزایای خاموشی را اشارت دارد. روزی بلبل از باز می‌پرسد: از میان همهٔ پرندگان، فقط ساز تو خاموش است ولی شگفت که از همه نیز گوی سبقت را ربوده‌ای. زیرا با آنکه تو لب بسته هستی و یک سخن نغز تا کنون نگفته‌ای، اما منزلگاهت دستان سلطان است و طعمه‌ات سینهٔ کبک دری. حال آنکه من با یک چشمزد ازکان غیب صدها گهر نغز از آستین دم بیرون می‌آورم اما خانه‌ام بر سر خاراست و خوراکم کرم.

شاهین گفت: بهتراست تو نیز مانند من سراپا گوش باشی‌و خاموش. مگر نمی‌بینی با آنکه من کارشناسم؛ ولی از صد یکی را بازگو نمی‌کنم. ولی تو شیفتهٔ روزگاری ویکی‌ناکرده هزاران می‌گویی. پس‌چون من سراپا معناهستم روزگار در این صیدگاه سینهٔ کبک و دست شاه نصیبم می‌کند،و تراکه همه زخم زبان هستی کرم‌خور و خارنشین می‌سازد[1].

ادب هفتم، تسلیم شدن در برابر استدلال است. نظامی با آوردن تمثیل حکیم هرمس توجیه می‌کند در برابر سخن مستدل باید تسلیم شد. زیرا هرکس سخن حق و برهان دقیق را نپذیرد بی‌هنر است. اگرکسی این چنین باشد روزگار خود به‌تنبیه او می‌پردازد. کمااینکه فیلسوفان حسود (هفتاد تن) در برابر استدلال حکیم هرمس توطئه سکوت و انکار پیش گرفتند، و بجای آنکه چهرهٔ حق هرمس لوث شود، مخالفان روسیاه گشتند و به‌دست روزگار بر جای سرد شدند و افسردند[2].

نیکنامی

مجموع کردارهایی که در معاملهٔ با خلق بیان شد منتهی به‌شرف نیکنامی

---

۱. ر.ک: مخزن‌الاسرار/۱۷۷-۱۷۸.
۲. ر.ک: اقبالنامه/۸۲-۸۵ و ر.ک: افزوده‌ها (۶۲).

در نزد آدمی می‌شود. مسلم این نیکنامی به‌سادگی بدست نمی‌آید. نظامی گوید: هر کس که لاف نیکنامی می‌زند بایست مقدمات آن را نیز فراهم آورد و آنچنان مواظب رفتار خود باشد که سرانجام نیکی پیدا کند[1]. طبیعتاً مقصود نظامی از مقدمات همان سجایای نیک انسانی است که در معامله با خلق باید کسب کرد، و پیشتر آنها را توضیح داده است.

به‌نظر نظامی، بهتر از نیکنامی نام دیگری ارزش‌ندارد و بدا به‌حال آن کس که نیکو سرانجام نیست. به‌قول وی باید رختی از نیکنامی به‌تن کرد و بقیه رختها را از خود دور نمود[2].

یکی از محاسن اسکندر در نزد نظامی نیکنامی وی و محترم داشتن نیکان حتی مقدم بر شاهزادگان بود. چنانکه افتادگان را بر کشور- خدایان و شهزادگان بیشتر نظر می‌کرد[3].

رذیلتها

همچنانکه در بحث اعتدال آمد، عدد فضایل بنا به‌تقسیم‌بندی ارسطو و به تبعیت او نزد خواجه‌نصیر طوسی چهارتا یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت بود. هر یک ازاین فضایل به‌ترتیب، محصول اعتدال نفس ناطقه، نفس غضبیه، نفس شهویه و آخری محصول تعادل هر سه قوه با یکدیگر بودند. بنابراین خروج از حالت اعتدال در هر یک از چهار فضیلت مذکور منجر به‌پیدایش دو رذیلت خواهد شد. یکی در جانب افراط و دیگری در جانب تفریط. مثلاً عدالت یک فضیلت است اما حالت افراطی آن ستمگری و حالت تفریطی آن ستم‌پذیری، دورذیلت محسوب می‌شود. پس به‌ازاء چهار فضیلت دربادی امر هشت رذیلت پیدا خواهد آمد. اما در ذیل اجناس چهارگانه، انواعی دیگر از فضایل وجود دارد. مثلاً در ذیل حکمت هفت نوع. در ذیل شجاعت یازده، در ذیل عفت دوازده و در ذیل عدالت نیز دوازده نوع از فضایل ذکر شده است. بنابراین مجدداً رذایل دیگری

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۶۳).
۲. ر. ک: افزوده‌ها (۶۳).
۳. ر. ک: همانجا (۶۴).

در جانب افراط و تفریط همان انواع نیز پیدا خواهد شد[1].

به‌اعتبار نظر حکما، اعتدال، سلامت نفس است. طبیعتاً خروج از اعتدال، این سلامتی را تهدید خواهد کرد. به همین جهت خواجه‌نصیر رذایل را به‌عنوان نوعی از امراض روانی قلمداد کرده است، و حفظ صحت نفس را منوط بر مواظبت از فضایل دانسته تا این سلامت از بیماری رذایل مصون مانـد، و آن را در گرو مجالست و موأنست با کسانی که اهل فضیلتند و دوری از «اختلاط با اهل شر و نقص» دانسته است[2] و فصلی مشبع در همین مورد نوشته است.

اما از دیدگاه امام‌محمد غزالی اگر موضوع را بنگریم و بر طبقه‌بندی او از اخلاق که آن را از چهار جنس: اخلاق بهایم، سباع، شیاطین و ملایکه دانسته است نظر کنیم، خروج از خلق فریشتگی موجب پیش‌گرفتن رذایل خواهد بود.

در توضیح امام محمد غزالی آمده است: شهوات و آزار، اخلاق بهایم است. خشم، زدن، کشتن، در خلق افتادن به‌دست و زبان، اخلاق سباع است. مکر، تلبیس، فتنه‌انگیزی اخلاق شیاطین است. دوست داشتن علم، صلاح، پرهیزیدن از کارهای زشت، صلاح جستن میان‌خلق و عزیز داشتن خود را از کارهای خسیس وشاد بودن به‌معرفت کارها و عیب داشتن از جهل و نادانی و در مجموع خردمندانه زیستن، اخلاق ملایکـه است. اگر با خصایل موجـودات مشخص قیاس شود عبارت است از اخلاق سگی، خوکی، دیوی و فریشتگی[3].

روشنتر شد کـه در نظر غزالی درپیش‌گـرفتن تنها اخلاق فریشتگی موجب کسب فضایل و بقیه موجب کسب رذایل می‌شود.

غزالی خروج از دنیای فرشتگی را مساوی با ورود به‌دنیای حیوانی قلمداد می کند، و خواجه‌نصیر نیز از آنجا که قوهٔ شوقیه (غضبیه و شهویه) را مختص انسان ندانسته و آن را متمرکز در حیوان نیز می‌داند، تسلیم در برابر آن قوه را دوری از فضیلت و سقوط در رذیلت قلمداد می کند. ظاهراً از دو مسیر، هر دو متفکر به‌یک‌جا می‌رسند و آن اثبات این نکته می‌باشد که انسان ماهیتاً و اصالتاً غیر حیوان است. زیرا وی آراسته به‌نفس ناطقه نیز هست. اگر متوجه این نکته نباشد بسوی رذیلتها

---

۱. بنگرید به‌جدول طبقه‌بندی خواجه‌نصیرطوسی که از فضایل کشیده‌ایم.
۲. ر.ک: اخلاق ناصری/۱۵۵.
۳. کیمیای سعادت، ج ۱/۲۲-۲۳.

رانده خواهد شد.

روشن است که وقتی بحث از فضیلت می‌شود و دفاع و ستایش از آن بعمل می‌آید مفهومش رد و مذمت رذیلت محسوب می‌شود. اما از آنجا که برخی از رذایل حکم بیماری سرطانی را در نزد فرد و اجتماع دارد، حکما از باب تأکید بر خطر، بطور مستقل نیز از آن سخن به‌میان آورده‌اند.

در نزد نظامی نیز این عمل رعایت کامل شده است. آنچه را که از قول وی استنباط کرده و در فصل پیشین به‌عنوان فضایل آوردیم مفاهیم متضادش به‌عنوان رذیلت محسوب می‌شود و آنچه را به‌دنبال ذکر خواهیم کرد در ادامهٔ همان بحث است که نظامی بر آنها تأکید محض دارد.

۱. آزمندی

فراموشی انسان از ماهیت اصلیش او را بسوی رذالتها سوق می‌دهد. و زمانی که رذیلت ملکهٔ نفس شد اهداف حیات را متناسب با آن تعیین می کند. مثلاً نظامی،می‌گوید: زر برای بخشیدن است و وسیله‌ای است‌برای رسیدن به‌آرزوها[۱]. ولی چون آرزوهای بشری پایان‌ناپذیر است مردم هرچه زر بیشتر بدست می‌آورند حریص‌تر می‌شوند. آرام آرام گردآوری مال و زر به‌عنوان هدفی درزندگی تبدیل می‌شود.

در تصویر نخستینی که‌از اسکندر، نظامی بدست می‌دهد، او مردی‌است که تمام دنیا را زیر پا گذاشت و همه گنجهای عالم را با خویشتن به‌همراه برد اما سیری نپذیرفت. تا آنکه هنگام بازگشت از ظلمات، سروشی غیبی سنگریزه‌ای بدو داد و گفت هموزن این را پیدا می کنی تا از مال دنیا سیر شوی. اسکندر پس از بازگشت، آن سنگریزه را با هرچه سنجید سنگین‌تر از مشابه شد. حتی کوهها نیز در برابر آن سبکتر جلوه کرد. تا آنکه به‌راهنمایی خضر نبی، آن سنگریزه را با مشتی خاک سنجید و دید هموزن شدند. اسکندر در آن لحظه مفهوم رمز را فهمید. مقصود هاتف آن بود که چشم طمع اسکندر جز به‌خاک گور سیر نخواهد شد[۲]. شگفتا از آزمندی بشر که برای دستیابی به‌جاودانگی و سیری‌ناپذیری از حیات مادی و جسمی

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۶۵).

۲. ر. ک: شرفنامه: ۲/۵۱۳-۶ و ۲/۵۱۶-۹.

حاضر به‌سفر ظلمات می‌شود و رنج آن سفر را می‌پذیرد ولی عین جاودانگی را که براحتی می‌تواند از طریق مهار آزمندی و طمع بدست آورد عملی نمی کند.

آزمندی حد و مرزی ندارد، و وقتی انسان از حدود لازم برای زیستن پا را فراتر نهاد مهار آز مشکل خواهد بود. از حضرت سلیمان روزی همسرش بلقیس پرسید: با آنهمه ثروت و دارایی و شوکت سلطنتی که داری شده است که به‌مال دیگری طمعی داشته باشی؟ و چون قرار بود سلیمان راست بگوید تا از قبل راستگویی، فرزند مفلوجش سلامت یابد، گفت: البته! هر کس به‌دیدنم آید چشمانم دزدانه در دستهای او می‌نگرد تا ببیند چه تحفه‌ای برایم آورده است[1].

اما در نظر نظامی همین آزمندی در مورد زر مایهٔ بدبختی آدمی است. زیرا آزمندی بشر به‌جای آنکه طلا را پاسبان آدمی کند، آدم را به‌پاسبانی آن وا می‌دارد. و همو باتمسک به‌داستان اسکندر می‌گوید: مردم به‌دنبال گنج جهان را درمی‌نوردند. وقتی بدست آوردند در زیر زمین انبارش کرده و بر در گنجینه‌ها قفل می‌زنند. این زری که موجب بیمناکی آدمی می‌شود، چه در بطن آتش باشد و چه در ناف خاک هر دو یکی است. همه گنج‌داران وقتی اجل مرگ فرا رسید از آنهمه قفل‌زدنها بر گنجهاشان ثمری ندیدند[2].

چه گنجها که اسکندر از گرانی بار آنها هنگام فتح نواحی قدرت حملش را نداشت و در همان مکانها در صندوقها نهاد و در زیرزمینها پنهان کرد و طلسمی بر آنها نوشت تا جاودانه در زیر خاک مدفون ماند[3].

نظامی، پادشاهانی که زر مردم را با زور آهن شمشیر می‌ستانند، آهنگرانی بیش نمی‌داند. و همین آزمندی را مایهٔ هلاکت آنان می‌داند. می‌گوید قارون را که کلاه از زر می‌ساخت همین ماده به‌چاه هلاکتش فرو افکند[4].

آنچه را که مردم مایهٔ سعادت می‌دانند؛ متوجه نیستند که زیادیش همیشه مایه اندوه و نگرانی و بلاست. در سفر اسکندر به‌عرض جنوب، از راه پر سنگلاخی

---

۱. ر.ک: هفت‌پیکر، ۵/۱۸۸ـ۱/۱۹۰ـ۹.

۲. ر.ک: افزوده‌ها (۶۶).

۳. مثلاً ر.ک به‌هنگام ترک هند که بخشی از گنجها را در زمین پنهان می کند. (شرفنامه، ۲/۳۶۵ـ۳).

۴. ر.ک: افزوده‌ها (۶۷).

عبور می‌کنند که پای ستوران زخمی می‌شود. از آن سنگریزه‌ها تکه‌هایی چند نزد اسکندر می‌آورند. شاه پس‌ازآزمایشهای دقیق متوجه کشف مادهٔ جدیدی می‌شود که نام آن را الماس می‌گذارد. اما چه فایده ازاین مادهٔ نایاب سخت‌تر از فولاد که مایهٔ عذاب ستوران و مانع رفتن آنهاست. دستور می‌دهد برای سلامتی پای ستوران آنها را با پوست گاو و گورخر بپوشانند. اما این چارهٔ نهایی نیست. باید راه ازاین مادهٔ مزاحم پاکسازی شود. در نهایت به‌دستور اسکندر، هزار گوسفند کشته شده، گوشت آنها بر روی زمین پخش می‌گردد. بدین‌ترتیب الماسها در گوشت فرو می‌رود، و چون در آسمان آن نواحی عقابها پراکنده‌اند، به‌هوای گوشت پایین می‌آیند و هرکدام تکه‌هایی از گوشت را که الماس بدان چسبیده است بر می‌دارند، و بالای کوهی رفته و می‌خورند و الماسها را از دهان بیرون می‌افکنند. پس این الماس گرانبها نیز اگر بیش از حد گرد شود مایهٔ عذاب خواهد بود.

اما نکتهٔ ظریف دیگر در همین تمثیل اشارت آن به‌آزمندی اسکندر است. زیرا در همان زمان که عقابها گوشتها را می‌برند تا بالای کوه بخورند، به‌دنبال هرکدامشان نیز ده نفر فوراً به‌همانجا می‌روند تا الماسهایی را که از دهان عقابها می‌افتد برای اسکندر گردآوری کنند. شگفت از آزمندی انسان[1]!

بدین‌ترتیب گرد کردن زر و سیم و جنگ بر سر آن جز ابلهی چیزی نیست.

ابلهی بین، که از پی سنگی — دوست بادوست می‌کندجنگی
به که دل زان خزانه برداری — که ازو رنج و بیم برداری[2]

و نتیجه اینکه استغنای طبع و درویشی بسی ارجمندتر از حشمت آنچنانی است. زیرا روزگارش بی‌بیم از پاسبان و دزد و درکمال شادمانی می‌گذرد[3]. به‌قول سعدی:

خبر ده به‌درویش سلطان‌پرست — که سلطان ز درویش مسکین‌ترست
گدا را کند یک درم سیم سیر — فریدون به‌ملک عجم نیم سیر[4]

نکته‌ای که ناگفته نباید از آن گذشت، این‌است که آزمندی تنها در مورد

---

۱. ر.ک: اقبالنامه/۱۹۲-۱۹۴.
۲. هفت‌پیکر، ۴۴/۲-۳.
۳. ر.ک: افزوده‌ها (۶۸).
۴. کلیات، بوستان، ۳۳۹/۵-۶.

گردآوری مال خلاصه نمی‌شود. بلکه این افزون‌طلبی در موارد مختلف دیگر نیز مطرح است. نظیر زیاده‌روی در شهوترانی و یا آزمندی شدید در همان باب. نظامی افسانهٔ اول هفت‌گنبد را اختصاص به‌شرح وبسط این آز داده است. افسانهٔ پادشاهی که به‌شهر مدهوشان می‌رود و ازشهوترانی باپریان منتخب هرشب قانع نمی‌شود، و علی‌رغم سفارش پادشاه پریان که به‌غیر از خود وی هر شب می‌تواند یکی از پریان را انتخاب کند، آزمندیش موجب عدم انصراف او از پادشاه پریان می‌گردد و درنتیجه از آن ناحیه اخراج می‌شود[1].

همانطور که گفته شد آزمندی جلوه‌های دیگری نیز دارد. در قدرت‌طلبی، سلطنت و سروری، کسب‌مقام و منزلت که به‌عنوان یک رذیلت درطول سرنوشت و سرگذشت اشخاص متعدد داستانهای نظامی جای جای دیده می‌شود، می‌توان آثار آن را ملاحظه کرد. وظاهراً نیازی به‌توضیح و تفسیر بیشتر ندارد.

۲. میگساری

نخست باید توجه داشت که نظامی با اصل میگساری چه کم و چه زیاد موافق نیست. بلکه وی مستی واقعی خود را از سرچشمهٔ ازلی منبعث می‌داند و بطور روشن می‌گوید که هرگز می نخورده است:

نپندار ای خضر پیروز پی	که ازمی، مراهست مقصود«می»
مرا ساقی از وعدهٔ ایزدیست	صبوح‌از خرابی‌می از بی‌خودیست
وگرنه به‌یزدان که تا بوده‌ام	به‌می دامن لب نیالوده‌ام
گر ازمی شدم هرگز آسوده کام	حلال خدای‌است بر من حرام[2]

از ملاقات نظامی با قزل ارسلان نیز هویداست که دیگران نیز به‌مکروه بودن بساط میگساری‌از نظر نظامی‌اعتقاد داشته‌اند. به‌همان جهت پادشاه هنگام ملاقات با وی دستور برچیدن بساط می را داده است[3]. با وجود این نظامی در بعضی جاها لفظ «می» را نوعی بکار برده است که با می مسکر مشتبه می‌شود. اگر زمینه‌های پیشین و بعدی اشعار درچنین مقاطعی بدقت بررسی شود تصور می‌رود، مراد نظامی

---

۱. افسانه‌ای است طولانی. بهترست خوانندگان به‌اصل رجوع کنند. هفت‌پیکر / ۱۴۷-۱۸۱.

۲. شرفنامه، ۲/۳۸، ۴-۶.

۳. ر. ک: خسرو و شیرین، ۴۵۲/۹-۱۱.

از لفظ می «سخن» بوده باشد، که هر گونه ناملایمات زندگانی را در نظر نظامی می‌تواند تسکین بخشد و مایهٔ تخفیف آلام حیات باشد. عنایت او به می واقعی تنها از مسیر وجه شباهت بیخودی و سرمستی و فراموشکاری حاصل از می و سخن است. زیرا هرجا که از ساقی طلب می کرده است غالباً بر سر رشتهٔ سخن رفته است[1].

علت عمدهٔ مخالفت نظامی با می به‌خاطر زایل‌شدن عقل است هنگام میگساری. می‌گوید: عقل را نباید بوسیلهٔ شرابخواری منهدم کرد. می دشمن خرد است اگرچه موجب زدودن اندوه جهان نیز بوده باشد. وی سفارش می کند که هر کس بواقع دنبال دریافت حقیقت است نباید می بخورد زیرا این ماده آدمی را از همه‌چیز بی‌خبر می‌سازد. همان بهتر که بر پای میخانه‌رو، کنده نهاد[2].

مخصوصاً درمورد کسانی که مصدر امور هستند بویژه پادشاهان، میگساری دایمی بسیار نکوهش شده است. و در خیزش بهرام چوبینه علیه خسروپرویز یا سایر موارد متعدد دیگر نیز، نظامی از زبان دیگران عیب بزرگ پادشاه را در میگساری و به‌تبع آن در بی‌توجهی به‌حال رعیت و ستمگری بدیشان می‌داند. بهرام چوبین درانتقاد از خسروپرویز می‌گوید:

بر او یک جرعه می همرنگ آذر   گرامی‌تر ز خون صد برادر[3]

با وجود پندهای نظامی در انصراف از میگساری، به‌آن دسته از افرادی که یا در مذهبشان شرابخواری مباح است یا قدرت مقاومت را در برابر آن ندارند؛ سفارشی دارد. می‌گوید در وهلهٔ اول سعی کنید می نخورید و تا زمانی که بی‌حضور می می‌توانید شاد و خندان باشید گرد آن نروید. ولی در غیر این صورت اگر لب به می آلودید لااقل بت‌پرستی نکنید[4].

۳. در خدمت شاهان بودن

نظامی، در خدمت پادشاهان ستم‌پیشه‌بودن را اگر نه در حد یک رذیلت، لااقل در حدود یک عمل مذموم برشمرده است. زیرا اولین تأثیر این نزدیکی

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۶۹).
۲. ر. ک: افزوده‌ها (۷۰).
۳. خسرو و شیرین، ۱۱۳/۱۰.
۴. ر. ک: افزوده‌ها (۷۱).

همچون هر مجالست دیگر با افراد صاحب رذیلت سرایت آن رذیلت به هم‌نشین خواهد بود که حکما دوری‌جستن از آن را برای سلامت نفس لازم دانسته‌اند[1].

نکتهٔ دوم خطرات جانی و مالی است که از نزدیکی به‌سلطان حاصل می‌شود:

از صحبت پادشه بپرهیز — چون پنبهٔ خشک از آتش تیز
زان آتش اگرچه پر ز نورست — ایمن بودآن کسی که‌دورست[2]

در نظر نظامی، پادشاه با کسی قوم و خویشی ندارد، و هر زمان چهره‌اش به کینه افروخته شود حتی بر فرزند خود هم رحم نمی کند. بار دیگر تأکید می کند طبیعت شاه همچو آتشی است که تماشای آن از دوردست نیکوست. بعلاوه نصیحت در آن مورد سودمند است که راه را از تکبر خالی کند و گرنه پنددادن بر زورمندان که شبیه تخم‌پاشیدن در شوره‌زار می‌باشد در مورد پادشاهان نیز صدق می کند[3]. چون در بحث عدالت و سیاست مدن بیشتر از اینها در موارد فوق‌الذکر بحث خواهیم داشت در همین‌جا به همین مقدار بسنده می‌شود.

۴. ستمگری و ستم‌پذیری

هر دو رذیلت ستمگری و ستم‌پذیری که حالتهای افراطی و تفریطی فضیلت عدالت است درنظر نظامی محکوم است. و معتقد می‌باشد به هرخسی‌گردن خم کردن و به هر ستمی رضایت‌دادن در شأن انسان نیست. بلکه باید همچون کوه استوار بود.

پایین‌طلب خسان چه باشی — دست‌خوش ناکسان‌چه باشی
گردن چه نهی به هر قضایی — راضی چه شوی به هر جفایی
چون کوه بلندپشتی‌ای کن — با نرم جهان درشتی‌ای کن
چون سوسن اگر حریر بافی — دردی خوری از زمین صافی[4]

و سپس با زبانی طنزگونه می‌گوید: تصادفاً هر که چون خار درشتی می کند نازپرورده‌تر شده بیشتر مورد محبت گل قرار می‌گیرد:

خواری خلل درونی آرد — بیدادکشی زبونی آرد

---

۱. ر.ک: اخلاق ناصری/۱۵۵.
۲. لیلی و مجنون، ۵۴/۸-۹.
۳. ر.ک: افزوده‌ها (۷۲).
۴. لیلی و مجنون، ۵۳/۱۲-۱۵.

می‌باش چو خار حربه بردوش		تا خرمن گل کشی در آغوش[1]

و نظر نهایی خود را در بیت زیر بیان می‌کند که ستم پذیرفتن در مفهوم مرگ مرد است.

نیروشکن است حیف و بیداد		از حیف بمیرد آدمیزاد[2]

اما در باب ستمگری، نظامی سخنی گسترده‌تر دارد که در سیاست مدن به مناسبت شیوهٔ ادارهٔ کشور از آن مفصلتر بحث خواهد شد.

۵. سایر نکات

نکاتی که تحت عنوان بالا از زبان نظامی گرد می‌آید، شاید در معنای یک رذیلت قوی نبوده باشد اما جزو فروعات رذیلت و در حد مقدمات رسیدن به رذیلتی کامل محسوب شود. از این دسته است بدگویی بخصوص پشت‌سر مرده. آنجا که از زبان بهرام در مقابل فردی که از پدرش بدگویی می‌کند ضمن عدم حمایت و کتمان بزهکاری پدر شنیده می‌شود:

گر بدی کرد چون به نیکی خفت		از پس مرده بد نباید گفت[3]

همچنین است عدم قناعت به بهره و نصیب خویشتن و دست‌درازی به‌بهره و روزی دیگران[4]، که احتمالاً منجر به‌بریدن نان دیگران خواهد شد.

موضوع دیگر پرخوری و اهمیت خاصی به‌خوردن قایل‌شدن است:

خانه را خوار کن خورش را خرد		از جهان جان چنین توانی برد
در دو چیز است رستگاری مرد		آنکه بسیار داد و اندک خورد
هیچ بسیارخوار پایه ندید		هیچ کم ده به پایگه نرسید[5]

---

۱ و ۲. لیلی و مجنون، ۱۵/۵۳-۱۶ و ۲/۵۴.
۳. هفت‌پیکر، ۱/۹۰.
۴. ر.ک: لیلی و مجنون، ۱۳/۵۴-۱۶.
۵. هفت‌پیکر، ۴/۳۵۹-۵ و ۷.

فصل چهارم

تدبیر منزل

همچنانکه در ذیل حکمت گفته‌ایم، مراد حکمای قدیم از تدبیر منزل «آن شاخه‌ای از حکمت است که از علم به مصالح جماعتی که در خانه باهم همکاری دارند چون پدر و مادر، فرزندان، آقا و نوکر بحث می کند»[1].

تدبیر منزل علم اعتدال احوال مشترک میان انسان و زن و فرزند و خدمتکاران و علاج کردن امور خارج از اعتدال است و موضوع آن احوال اشخاص مذکور است از حیث انتظام به‌مصالح جمعی که در منزل با یکدیگر شریکند. «فایدهٔ آن شناخت چگونگی مشارکت اهل منزل است»[2]. بنابراین مقصود از تدبیر منزل در این موضوع، خانه در مفهوم خشت و گل و سنگ و چوب نیست. بلکه آن الفت مخصوصی است که در میان خانواده منجر به سلامت و ترفیع همگان می‌شود.

بنابراین در مجموع، علم آشنایی به روابط حاکم مابین زن و شوهر، فرزند و والدین، و وظایف و مسئولیتهای متقابل آنان، و آنچه که در راه معیشت و بقای نسل ازقبیل تنظیم دخل‌وخرج، توجه در انتخاب شغل مناسب، و تهیه و تدارک مکان زیست، و مراعات حال همسر و صلهٔ‌رحم اقوام را علم تدبیر منزل می‌نامند. نظامی از موارد مذکور در بالا به‌نکاتی چند اشاره کرده است که ذیلاً بیان می‌شود.

---

۱ و ۲. ر. ک: **لغت‌نامه**، ذیل مادهٔ تدبیرمنزل به‌نقل از **کشف‌الظنون**.

۱. تربیت فرزند

نخست انتخاب نام نیک بر فرزند است. تا کودک با تأسی‌جستن به شخصیت و فضایل آن نام نیک کوشش در نزدیکی بدو کند. این نکته از خطاب نظامی به فرزندش که محمد نام دارد روشن می‌شود. می‌گوید چون مهر نام محمد(ص) بر تو نقش بسته است سعی کن خود را به‌صفات محمدی نیز نزدیک کنی[۱].

تا هفت سالگی، دوران نشاط و خنده و بازی بچه است. نظامی از آن به «دور هلالی» تعبیر می‌کند:

درین دور هلالی شاد می‌خند — که خندیدیم ما هم روزکی چند[۲]

در این ایام کار و تکلیفی برای کودک واجب نیست:

آن روز که هفت ساله بودی — چون گل به چمن حواله بودی[۳]

اما سن چهارده سالگی سن مناسب اخذ فرهنگ و دانش و سرافرازی است:

واکنون که به‌چارده رسیدی — چون سرو بر اوج سر کشیدی
غافل منشین نه وقت بازیست — وقت هنر است و سرفرازیست
دانش طلب و بزرگی آموز — تا به‌نگرند روزت از روز[۴]

از این به‌بعد، تشویق و ترغیب نظامی، فرزندش محمد را در کسب فضایل همه نمونه‌هایی است که در کتابهای اخلاقی در زمرهٔ وظایف والدین در تربیت فرزندان ملحوظ نظر قرار گرفته است[۵]. بطور خلاصه این توصیه‌ها را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

خداترسی، ادب باخلق، خودشناسی، اخذ علم، دقت نظر در انتخاب دوست و هم‌صحبت، هوشیاربودن درجهان، بی‌توجهی به‌فریب ظواهردنیا، دانستن بی‌ثباتی دنیا، نیکنامی، استمرار و مداومت در پیشه و اخذ معرفت، اهمیت‌دادن به خرد در زندگانی و انتخاب پیشهٔ آبرومند[۶].

---

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۷۳).
۲. خسرو و شیرین، ۱۱/۴۳.
۳. لیلی و مجنون، ۱۱/۴۵.
۴. همان‌جا/۱۲-۱۴.
۵. مثلاً ر.ک: اخلاق ناصری /۲۲۲-۲۳۷.
۶. مستفاد از هفت‌پیکر /۵۱-۵۵، لیلی و مجنون /۴۵-۴۶.

در علت اخذ دانش می‌گوید: بچه را تا بزرگ نشده است به‌نسب و اسم و رسم پدر می‌شناسند و ارج می‌گذارند. ولی وقتی بزرگ شد معیار سنجش ارزشهایی است که شخصاً کسب کرده است[1]. بنابراین برای اخذ نیکنامی پس از مرگ پدر، باید فرزند شخصاً خصایل و فضایل نیکو کسب کرده باشد.

در مورد اخذ علم، محض کسب آن را توصیه نمی کند، بلکه عامل‌بودن بدان علم و به‌خدمت گرفتنش را در راه آسایش خلق سفارش می کند. می‌گوید نزد پیامبر اکرم علم دو نوع است: علم ادیان و علم ابدان. پس یا علم فقه و یا علم طب و یا هر دو را بیاموز! منتهی فقیهی طاعت‌اندوز باش نه حیلت‌آموز؛ و طبیبی عیّاوش باش نه آدمکش[2].

بهر حال غرض از اخذ معلومات و آموختن فرهنگ گرهگشایی از جماعت است نه گره‌اندازی:

هنرآموز کز هنرمندی — درگشایی کنی نه دربندی[3]

استمرار و مداومت درکار نیز بسیار توصیه شده است، زیرا موجب کسب مهارت در پیشه‌می‌شود. به‌نظرنظامی پالان‌دوز ماهر از کلاهدوز بد باارزشتر است.

پالان‌گری‌ای به‌غایت خود — بهتر ز کلاهدوزی بد[4]

اما تعلیم خداشناسی و احترام و عمل به دین و مذهب و سفارش و تأکید براینکه جهان خالقی دارد و بیهوده آفریده‌نشده است، تربیت دیگر نظامی برفرزندش محمداست. زیرا ضمن آنکه همگان را به‌شنیدن برهان خود در اثبات عدم بیهودگی خلقت و خداشناسی و دینداری دعوت می کند گوشهٔ چشمی نیز به‌نصیحت فرزند در همین موارد دارد:

بر جمله جهان فشانم این نوش — فرزند عزیز، خود کند گوش
من بر همه تن شوم غذاساز — خود قسم جگر بدو رسد باز[5]

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۷۴).
۲. ر. ک: افزوده‌ها (۷۵).
۳. هفت‌پیکر، ۱۵/۵۲.
۴. لیلی و مجنون، ۹/۴۷.
۵. همان، ۱۷/۷-۸.

چنین است دوری کامل از همنشینان خداناشناس[1]، بدگوهران و بداصلان که هرگز منشأ خیر نتوانند بود[2]. نتیجهٔ چنین نشستهایی موجب بدآوازگی و زشتی نام و موجب گمراهی است.

از همین پندهای نظامی، وظایف والدین در تعلیم و تربیت اولاد و موارد آن تعلیمات روشن می‌شود. گرچه نظامی همچون خواجه‌نصیر وارد ذکر جزئیات این تعلیم و تربیت نشده است ولی خطوط اساسی آن را تعیین کرده است. این خطوط عبارتست از هدایت کودک از خودشناسی به‌خداشناسی و اخذ علم و معرفت در راستای خدمت به‌خلق و گشودن معضلات و پیچیدگیهای طبیعت و کسب نیکنامی در دنیا و آخرت.

نظامی، در آغاز پرورش اشخاص داستانی همچون قیس، بهرام، خسروپرویز، اسکندر نیز از مراتب تعلیم و تربیت آنها سخن گفته است. لیکن چون اینگونه بالیدنها، افسانه‌وار و استثنایی است نمی‌تواند جنبهٔ آموزش نظری در سیاست تدبیر منزل بوده باشد و مسلماً آن را جزو اصول اساسی آموزش و پرورش اولاد نمی‌توان محسوب داشت.

۲. همسر

در این باب نظامی سخن زیادی نگفته است. گرچه از زنان خویش یادآورده است، ولی نکته‌ای که به‌وظیفهٔ متقابل همسران مربوط باشد سخنی در آثار او بطور مصرح بیان نشده است. فقط در یک‌جا در داستان ارشمیدس و ارسطو توصیه شده‌است که انسان بهتر است یک جفت مناسب انتخاب کند و از معاشرت با کنیزکان دوری داشته باشد[3] و به‌جای آن در فکر آموختن علم باشد.


اما از مجموعهٔ محاکمات نظامی از زنان داستان خویش، روشن است که وی طالب صفات نیکنامی، عفت، پارسایی، وفاداری از ایشان و از مردان راستگویی و وفاداری و تأمین معاش و خوشرفتاری را در ارتباط متقابل خواستار است. در این مورد (زن)، در بخش مستقلی نظر نظامی را بررسی دقیقتر خواهیم کرد. بنابراین

---

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۷۶).

۲. ر.ک: افزوده‌ها (۷۷).

۳. ر.ک: افزوده‌ها (۷۸).



تدبیر منزل (برگرفته از اخلاق ناصری)
زن (همسر)
صفات اخلاقی مورد توجه
کوتاه‌زبانی
حفظ نسل
تودد
صلاح
وقار
عقل
عفت
دیانت
فطنت
حیا
رقت‌دل
مرد (همسر)
صفات اخلاقی مورد توجه
بی‌رغبتی به‌مال زن
هیبت
کرامت
آزادی زن در ادارهٔ منزل
دقت در حجاب زن
صلهٔ‌رحم به‌اقوام زن
اولاد
موارد و لوازم تربیت درست
انتخاب نام نیک
انتخاب دایهٔ خوب
تأدیب اخلاقی
آموزش دینداری
نکوهش زر و دنیا
اجتماعی کردن وی
آموزش حرفه و علم
آداب طعام
آداب سخن
رعایت حقوق والدین
اموال و غذا
اعتبار
خرج
کسب
به‌اعتبار دخل
به‌اعتبار حفظ
به‌اعتبار خرج
احتراز از جور
احتراز از عار
احتراز از دنائت
شغل و صنعت
شریف
خسیس
متوسط
متعلق به‌عقل
متعلق به‌ادب و فضل
متعلق به شجاعت
زراعت
صیاغت (زرگری)
درودگری
ترازوگری
منافی مصلحت عموم (صناعت مفسدان)
منافی فضیلت (صناعت سفها)
مقتضی نفرت طبع (صناعت فرومایگان)
خدم و بنده

فصل پنجم

سیاست مُدُن

در طبقه‌بندی حکمت عملی گفته شد که بخش مهمی از آن را سیاست مدن یا آیین کشورداری دربر می‌گیرد و مراد از این علم، تفکر در مورد جامعه‌ای است که مردم آن جهت بقای نوع و ترفیه حال یکدیگر ناچار از تعاون با همند، و پیدا-کردن بهترین طریق این تعاون است که منجر به‌سعادت عموم مردم می‌شود. برای دسترسی به‌چنین سعادتی حکما و فیلسوفان از روزگار قدیم بحثهای کلانی کرده‌اند. و ما به‌عنوان مقدمهٔ ورود بر آراء نظامی بصورتی موجز این نظریات را بررسی می کنیم.

در نزد فیلسوفان یونان باستان و به‌ترتیب در افکار سقراط، افلاطون و ارسطو، در باب آیین کشورداری گفتگوهای مفصلی انجام گرفته است. از سقراط چیز مکتوبی باقی نمانده است ولی افلاطون در کتاب جمهوریت و ارسطو در کتاب «سیاست» نظرهای خویش را در مورد آیین کشورداری اظهار کرده‌اند.

حکمای‌ایرانی نیز با زیربنای اندیشه و جامعهٔ اسلامی و تطبیق شرایط بومی ملل اسلامی بویژه ایران با افکار حکمای یونان باستان و نگرش به سنت باستانی حکومت در ایران، در مورد آیین کشورداری اظهار نظرهای دقیقی کرده‌اند.

افلاطون کتاب جمهوریت را به‌پنج بخش تقسیم کرده، و به‌ترتیب بحثهای زیر را پی گرفته است:

۱-بحث در عدالت و ماهیت آن؛ ۲ و ۳- بحث در ارکان دولت و حکومت - خصوصیات طبقات حاکم و اینکه اساس حکم بر عدالت باشد؛ ٤ و ٥- بحث در

روشهای حکومت و انحطاط و ترقی آنان.

پایهٔ حکومت ایده‌آل افلاطون بر آریستوکراسی علمی متکی به‌علم و دانش حقیقی است.

اما «سیاست» ارسطو که قطعاً به‌استناد صریح خواجه‌نصیر مورد استفادهٔ وی بوده، در بخش چهارم و پنجم به‌بررسی انواع حکومتها پرداخته و در بخش ششم، حکومت کمال مطلوب خود را بیان داشته است.

سیاست ارسطو، گرچه برعکس جمهوریت افلاطون که ضمن نگرش به جامعهٔ درست از دیدگاه اخلاقی دست به ایجاد مدینهٔ آرمانی می‌زند، واقعیتر با آن برخورد می کند و به‌قول معروف «سیاست را از آسمان به‌زمین می‌آورد»[1] ولی‌با توجه به‌دیدگاه دقیقتر حکمای ایرانی- اسلامی ضعیفتر می‌نماید. زیرا وی اصل بندگی و بردگی و وجود امتیاز و برتری «آزاد» را نسبت به‌بنده می‌پذیرد.

گرچه اصول تفکر ابن‌سینا، بیرونی و خواجه‌نصیر در تشریح حکومت و نظام اجتماع از لحاظ روش مطابق با روش ارسطواست، ولی از لحاظ کلی، انطباق‌چندانی با آن ندارد، بلکه برمبنای اندیشهٔ اسلامی، تغییراتی در اندیشهٔ ارسطو داده‌اند.

ابن‌سینا، ضمن بررسی حکومتهای دموکراسی و جوامعی که بر مبنای ریاست پست اداره می‌شود (جامعهٔ خسیسه) و حکومت استبدادی و حکومت اشرافی یا آریستوکراسی (حکومت فاضله)، در پایان افضل اشکال این انواع یعنی حکومت پادشاهی را پسندیده است[2].

فارابی هم‌ضمن توجه به‌روش طبقه‌بندی‌ارسطو، نخست‌جامعه و مردم را طبقه‌بندی می کند. سپس در خصایل و صفات رئیس مدینه، حکمت‌را شرط اول ریاست می‌داند. اما تفاوت اصلی فارابی با ارسطو در رد نظر امتیازات ویژهٔ «آزاد» نسبت به‌بنده یا اصل بردگی که مورد قبول ارسطو است قراردارد، و آن‌را جزء فجایع اجتماعی‌می‌شمارد[3]. و این مسلم تحت تأثیر هم سابقهٔ حکومت سنتی ایران که بردگی رسمی در آن وجود نداشته و هم زیر نفوذ رأی اسلام در وجود اوست.

بحث از مسایل اجتماع و حکومت، ناشی از اعتقاد عمیق ارسطو و به‌تبع

---

۱. سیاست/شانزده.

۲. ر. ک: اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله/۳۸-۴۰.

۳. همان/۴۲.

آن فارابی و آنگاه خواجه‌نصیر طوسی است به مدنی‌الطبع یا مفطوربودن آدمی به زیست اجتماعی[1].

به‌نظر فارابی، خیر افضل و کمال نهایی، کسب فضیلت و رد رذیلت است و طبیعی است که مکان بروز هر دو آن صفات در زندگی اجتماعی امکان‌پذیر است و لاغیر. چرا که نه فضایل و نه رذایل انسانی، هیچکدام در زندگی انفرادی ظهور نخواهد کرد. فقط تا حدود نیازمندیهای مادی ممکن است این صفات در زندگی فردی خودنمایی کند، ولکن کمال هر یک از آنها در جامعه امکان‌پذیر می‌باشد[2].

فارابی، اجتماع را به‌بدن انسان تشبیه می کند و طبقهٔ مدیران جامعه را نظیر تک‌تک اعضای آن می‌داند، و همانطور که در بدن هر عضو وظیفه‌ای و کاربردی دارد، الا اینکه یکی کار مهمتر و دیگری ساده‌تری را انجام می‌دهد؛ در اجتماع نیز هیأت مدیره را مشابه همان اعضا و جوارح قلمداد می کند. در بدن، مرکز فرماندهی را قلب می‌داند که کاملترین و باهوشترین در میان اعضاست. در مدینهٔ فاضله نیز رییس اول مدینه را مشابه قلب در بدن می‌شمارد.

نکتهٔ بااهمیت در طبقه‌بندی فارابی؛ تطابق نظام جامعه است با نظام بدن، و تطابق هر دو نظام است با نظام الهی آفرینش که فرمانده کل و فیض‌بخش همهٔ عقول و اجرام و اجسام جسمانی می‌باشد[3].

بنابراین در نظام فارابی، انسان فاضل و به‌تبع آن مدینهٔ فاضله، زمانی اصیل و درست خواهد بود که در مسیر نظام الهی و نظم آفرینش حرکت کرده باشد، و فرق عمدهٔ نظام سیاست ارسطو با فارابی همین‌جاست.

شرط اول و اساسی ریاست اول مدینهٔ فاضله در نظر فارابی «حکمت» است. با آنکه وی در بیان مدینهٔ فاضله فقط به ذکر کلیات پرداخته است[4]؛ لیکن در برابر مدینهٔ فاضله، مدینهٔ جاهله (شامل مداین جاهلیه، فاسقه، متبدله، ضاله و...) را قرار می‌دهد و همهٔ آنها را خارج از نظم طبیعی می‌داند و تنها مدینهٔ فاضله را مطابق با نظام طبیعی و آفرینش و انسان و جهان می‌شمارد.

---

۱. نظامی نیز انسان را ناچار از زیست اجتماعی می‌داند. ر.ک: افزوده‌ها (۷۹).

۲. ر.ک: اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله/ ۴۵-۴۶.

۳. ر.ک: همان/ ۴۷.

۴. ر.ک: همان‌جا.

اما «عدالت» مهمترین نکتهٔ مورد بحث فارابی است. لیکن عدالتی که از قوهٔ ناطقه و قوهٔ ادراک و تمییز برخیزد عدالت است نه منبعث از قوای حیوانی و طبیعی. بنابراین فرمانروای مطلق مدینهٔ فاضله خرد است[1].

بعداً ملاحظه خواهیم کرد که بحث عمدهٔ نظامی در موضوع سیاست — بی‌آنکه وارد جزئیات و طبقه‌بندی اصولی شده باشد — همین مطلب عدالت و در مقابل آن ستمگری و بیداد است.

خواجه‌نصیر طوسی نیز مانند فارابی و ابن‌سینا، گفتیم انسان را «مدنی‌الطبع» می‌شمرد و زندگی در مدینه (جامعه) را لازمهٔ بقای زندگی انسان می‌داند. قائمه بر «مدینه» نیز به‌نظر خواجه «عدالت» است. عدالت از سه‌عنصر تشکیل شده است: «عادل‌صامت» یا پول که موجب اجرای‌اصل‌تساوی و تکافو بین اعضای مدینه‌است. «عادل ناطق» یا حاکم که باید موافق عنصر سوم عدالت یعنی «نوامیس الهی» یا قوانین شرعی رفتار کند. اگر حاکمی نوامیس‌الهی را مراعات نکند «جائراکبر»است. (جائر اوسط کسی است که از حاکم اطاعت نکند و جائر اصغر کسی است که تابع قوای غضبیه و شهویه بود).

با این حال اجرای عدالت، تنها موجب وحدت مصنوعی یا به‌اصطلاح‌خواجه «اتحاد صناعی» در جامعه است — مانند اتحاد اثاث خانه با یکدیگر— نه «اتحاد طبیعی» —مانند اتحاد اجزای بدن باهم— مقتضی ایجاد اتحاد طبیعی در جامعه یا مدینه «محبت» است.

اگر سیاستی که با آن مدینه اداره می‌شود سیاست فاضله باشد — که هدف آن تکمیل خلق برای نیل به‌سعادت است— می‌تواند این اتحاد طبیعی را ایجاد کند. ولی اگر «سیاست ناقصه» باشد — که هدف آن «استعباد خلق» و بنده کردن آنان از راه ستمگری و «تغلب» است— در آن صورت سعادت واقعی به‌دست نمی‌آید و مدینه به‌اتحاد طبیعی نمی‌رسد.

خواجه، دربارهٔ اشکال مختلف «مدینه» از جهت هدفی که در برابر خود می‌گذارد و نیز دربارهٔ طبقات و قشرهای یک مدینه نیز سخن می‌گوید و مانند فارابی تنها «مدینهٔ فاضله» را که در جستجوی سعادت واقعی است و بوسیلهٔ حکما و افاضل

---

۱. برگرفته از اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله/ ۳۴-۴۹.

اداره می‌شود، مدینهٔ واقعی می‌داند و مدینه‌های دیگر مانند «مدینهٔ خست» که هدف آن کسب لهو و لعب است، و «مدینهٔ نذالت» که هدف آن جمع ثروت بسیار است، و انواع دیگر مدینه‌های نازله و رذیله را رد می کند.

خواجه در بیان طبقات جامعه (یا ارکان مدینه) به‌نظر می‌رسد مانند افلاطون خواستار آن است که ادارهٔ جامعه و «تدبیر اهل منزل» بدست «اهل فضایل» انجام گیرد.

بدین‌ترتیب اخلاق خواجه نصیرالدین از مسایل اخلاق فردی آغاز و به اخلاق اجتماعی ختم می‌گردد، و در همه‌جا انسان‌دوستی و عدالت‌پرستی وی به‌روشنی دیده می‌شود[1].

جالب توجه است که نظامی نیز همچون حکمای یونان و ایران، بی‌آنکه نظیر آنها بصورت منظم و درون یک دستگاه منظم فکری و در یک اثر بخصوص راجع به‌سیاست مدن سخن گفته باشد — شاید به‌مناسبت آنکه زمینهٔ کارش شعر بوده است— ولی با نگرشی کلی بر اجزای پراکندهٔ نظریات وی در خمسه، می‌توان حدس زد که محدودهٔ تفکرش در همان محدودهٔ تفکر حکمای پیش‌گفته قرار دارد. و از مدینهٔ فاضله‌ای که از میان آثارش در ادامهٔ این گفتار از آن بحث به‌میان خواهد آمد، به‌نیکی، اعتقادش نسبت به‌مدینهٔ فاضله‌ای که توسط خردمندان و با فضایی آکنده از داد و بدور از ستم اداره می‌شود روشن خواهد شد.

نظامی وقتی از سیاست کشورداری سخن می‌گوید تأکیدش بر روی عدالت قرار دارد. این نکته را بارها بصورت تصریح، تلویح، کنایه، تمثیل، قصه‌های تاریخی و افسانه‌ای و هر بهانهٔ ممکن دیگر — حتی در قصه‌هایی که ظاهراً عاشقانه است— گوشزد کرده است. تأکید بیش از حد نظامی بر موضوع عدالت — که پایهٔ مدینهٔ فاضله است— تصادفاً بیانگر اعتقاد عمیق وی به فلسفهٔ حکومت خردمندان و حکیمان و ادارهٔ کشور برمبنای خرد است که درمورد اخیر نیز نظامی کم نگفته است. منتهی‌باید همین‌جا بدین حقیقت نیز اشاره کنیم که برخورد نظامی با مصطلح سیاسی «عدالت» و یا مفهوم دقیق واژهٔ مذکور، همچون ارسطو یا افلاطون و یا فارابی و خواجه‌نصیر به‌دقت یک فیلسوف نیست. و چگونگی آغاز و انجام این آرزو و وسایل

---

۱. برخی بررسیها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبشهای اجتماعی در ایران/ ۳۱۲-۳۱۳.

و وسایط لازم پیاده‌شدن آن آرمان به‌روشنی تشریح و تبیین نمی‌شود. و ما سعی می کنیم از گفته‌های پراکندهٔ وی که در آثارش منتشر است بلکه به جامعه آرمانی او و هیأت حاکمهٔ مورد توجه‌اش دسترسی پیدا کنیم.

عدالت

چنانکه پیشتر نیز گفته شد، حکمت از اعتدال نفس ناطقه، شجاعت از اعتدال نفس سبعی و عفت از اعتدال نفس بهیمی‌حاصل می‌شود و اعتدال این سه با یکدیگر موجد فضیلت افضل که همان عدالت است می‌باشد[1]. بنابراین عدالت، هم در باب اخلاق فردی منتجی است از تسالم و تعادل مابین نفوس ثلاثه و هم در اجتماع نیز نتیجه‌ایست از همان تعادل نفس پادشاه و رعیت[2].

به‌نظر نظامی بسیاری از گرفتاریهای پادشاهان در عدم رعایت اعتدال است:

همه کار شاهان شوریده آب — از اندازه نشناختن شد خراب[3]

از مصادیق عدم رعایت اعتدال، یکی عدم رعایت مراتب افراد که در سلک خدمت پادشاه‌اند از ناحیهٔ حاکم است. یا در نامتعادل‌بودن بخشش و رعایت حال بزرگ و کوچک می‌باشد که «شیرویه» نیز از همین ناحیه پدر را کشت:

بزرگ اندک و خرد بسیار برد — شکوه بزرگان ازین گشت خرد
سخایی که بی‌دانش آید به‌جوش — ز طبل دریده برآرد خروش
کم و بیش کالا چنان برمسنج — که حمال هر ساعت آید به‌رنج
مکش بر کهن شاخ نوخیز را — کز این کشت شیرویه پرویز را
مزن اره بر سالخورده درخت — که‌ضحاک‌ازین‌گشت‌بی‌تاج‌وتخت
جهاندار چون ابر و چون آفتاب — به‌اندازه بخشد هم آتش هم آب[4]

همچنانکه از آخرین بیت شاهد بالا برمی‌آید، نظامی تعادل موجود در طبیعت را بهترین دلیل بر حفظ تعادل در زندگی، از جمله در مورد حکومت می‌داند.

به نظر نظامی، عدالت موجب فراخی نعمت، زایایی طبیعت و فرار اندوه

---

۱. ر. ک: اخلاق ناصری/ ۱۰۸-۱۰۹.

۲. همچنین ر. ک: اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله/ ۴۸-۴۹.

۳. اقبالنامه، ۸/۲۷.

۴. همان، ۲۷/ ۱۰-۱۳ و ۲۸/ ۱-۲.

می‌شود. همچنانکه در عهد بهرام‌گور به‌مناسبت بسط عدالت چنین شد[1]. او معتقد است که شکر چنین نعمتی را باید بجای آورد. زیرا هرگاه مخلوق شکر نعمت بجا نیاورند؛ فراخی روزی رخت برمی‌بندد و مردم آن را به‌سختی درآوردن آهن از سنگ به‌چنگ می‌آورند[2].

عدم رعایت اصل عدالت و رهاساختن کشور بدست افرادی که جز به‌نفع شخصی خویش نمی‌اندیشند و در نتیجه فقر و ناداری رعیت برای پادشاه و حکومت فاجعه‌آمیز است. نظامی در طی داستان حملهٔ خاقان چین به ایران در عهد حکومت بهرام، نکات حساسی از آیین مملکتداری را گوشزد می کند. این نکات را می‌توان به‌شکل زیر خلاصه کرد:

۱. پادشاه نمی‌بایست پیوسته مشغول میگساری و بزم‌آرایی بوده و از حال عمومی کشور و مردمانش غافل باشد. همانگونه که بهرام بود.

۲. پادشاه پیوسته باید کارگزاران و وزیران خویش را در تحت نظارت خود داشته باشد.

۳. در صورت بروز اشکال در ادارهٔ کشور، فوراً مسئولان و بانیان نابسامانی را تنبیه کند.

٤. و از همه مهمتر عدل و داد را در باب همهٔ رعایا مرعی دارد[3].

نظامی، اعتقاد کامل دارد که تنها راه ادارهٔ درست مملکت درگرو دادگستری است:

دادگری شرط جهانداری است — شرط جهان‌بین که‌ستمگاری است
هر که در این‌خانه شبی داد کرد — خانهٔ فردای خود آباد کرد[4]

نکوهش ستمگری و ستم‌پیشگی

عشق نظامی به دادگستری و اعتقادش به وجود جامعهٔ خوشبخت از ناحیهٔ رهبران عادل و خردمند، از انتقادهای وسیع وی از نفس ستم‌پیشگی و پادشاهان

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۸۰).
۲. ر. ک: هفت‌پیکر، ۳۰۱/۱۱-۱۲.
۳. ر. ک: همان، ۳۱۵-۳۴۸.
۴. مخزن‌الاسرار، ۹۰/۱-۱۱.

و حاکمان ستمگر، بیش‌از دفاع مستقیم‌اش از فضیلت عدالت هویدا می‌شود. متأسفانه بازگویی تاریخچهٔ ستم و ستمگران چندان کار آسانی نیست. بویژه در دوره‌های استبدادی مطلق روزگارانی که نظامیها می‌زیسته‌اند. بدین نکته، شاعر در جایی با هوشیاری هرچه تمامتر که شامل دوران تاریخی حیات او نیز می‌شود، اشاره دارد. می‌گوید جهان پیر است و هر کس نهایت می‌تواند صد سالی از آن را ببیند، اما اجازه نمی‌دهد صدسال دیگری از دگرگونیهای آن را نظاره‌گر باشد تا بدینوسیله به طبیعت پستش آگاه شود. روشن است با چند صباحی همراه‌بودن با جهان؛ آگاهیهای چندانی نمی‌توان بدست آورد. سپس می‌افزاید هر دوره، فریادهایی از ستمگری و دادخواهی بلند است و در آن استغاثه‌ها و فریادها، رازهایی نهفته است که دانندگان می‌دانند. بدبختی اینکه حتی امکان سخن گفتن از ستمهای صدسال پیش نیز در صدسال بعد نیست. زیرا ستمکاران به‌گمان اینکه روی سخن با آنهاست گوینده را تنبیه می کنند[1].

با وجود شناختی که شاعر از ماهیت پادشاهان ستمگر دارد بازهم به‌صراحت می‌گوید: در روش سعادت، ستمگری روانیست، زیرا سعادت با ستمکاری مناسبتی‌ندارد.

ستم در مذهب دولت روا نیست که دولت با ستمکار آشنا نیست[2]

همچنین با سیم و زر دیگران نباید کاخها را زرین کرد؛ زیرا این عمل موجب سستی دین و سوراخ‌شدن کیسه خواهد شد. درویشان را نبایست آزرد که آنان نیز برای خویش ارزشی دارند:

به سیم دیگران زرین مکن کاخ کزین، دین رخنه گردد کیسه‌سوراخ[3]
به جباری مبین در هیچ درویش که او هم محتشم باشد بر خویش[4]

نظامی هشدار می‌دهد که ستم موجب ویرانی حکومت است. آنچنان که حتی مردم از تسخیر کشور خویش به‌دست بیگانه خشنود می‌شوند. زیرا رهایی خویش را از چنگال پادشاه ستمگر، درگرو حملهٔ بیگانه می‌دانند. «چنانکه وقتی خبر حملهٔ اسکندر به دارا در مرز و بوم منتشر شد، جهان را گویی مژدهٔ نوروز دادند. چرا که

---

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۸۱).
۲. خسرو و شیرین، ۱/۱۸۸.
۳ و ۴. همان، به‌ترتیب ۴/۱۸۸ و ۱/۱۸۹.

بیداد دارا جهانسوز بود و کشور و مردم همگی از ستمکاری او به‌ستوه آمده بودند[1].

نظامی برای آنکه ستمگران را از این رذیلت بزرگ بسوی عدالت سوق دهد، از ابزارها و شگردهای گوناگونی بهره می‌جوید. یکی از مهمترین این ابزارها مکافات عمل است که ستمگر در این جهان می‌بیند. زیرا خونهای نابحقی که از سایهٔ ستمگری ستمکار بر مظلوم می‌رود، موجب مکافات او می‌شود. این حقیقت از زبان سقراط در خطاب به‌اسکندر بیان شده است. وی می‌گوید: به خون‌ریختن شایق‌مباش. چه بسیار آب چشم یتیم و خون ناحق که از شمشیر تو ریزد و ممکن است همان، موجب کیفر خونریز باشد. و چه حاصل از این عمل جز داغ ننگ و بربادرفتن باغ سبز زندگانی[2].

در نصیحت فریبرز به‌اسکندر آمده است: ستمگری پیشه‌مساز و از بیدادگری دارا عبرت‌آموز و از آن درگذر. زیرا بنگر تا بازبینی که وی از کشتنهای خویش در جهان چه دید. آنچه را که او کرد تو از آن دوری کن تا به‌حال و روز وی دچار نشوی[3].

جایی دیگر همان فریبرز در مقام پاسخ این سؤال اسکندر که «چرا بهمن فرامرز را کشت؟» «و چگونه موبدان پندش ندادند!» می‌گوید: دنیا دار مکافات است. بهمن با آن جنایتی که کرد تاج‌وتخت را بالاخره از دست می‌داد. چه کسی را دیده‌ای که در ریختن خون پافشاری کرد و از همان خون در پایان کیفر نبرد. در همین جاست که اسکندر بر خود می‌لرزد. زیرا او نیز «دارا» را کشته است و از آن مکافات نخواهد گریخت[4].

وسیلهٔ دیگر نظامی در تنبه و بیداری ستمگران، هشدار دادنشان به روز رستاخیز است. وی در خطاب به این دسته می‌گوید: فرض کن با ستم‌پیشگی ملک ضعیفان و مال یتیمان به کف‌آوردی، چه فایده از آن که فردا روز قیامتی به‌دنبال‌هست. سپس می‌افزاید: رسم نیست که جهان را به‌ستم گیرند؛ بلکه ملک را در سایهٔ‌انصاف می‌توان بدست آورد. باید متوجه بود که عدالت مبشری است خردشاد کن و موجب

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۸۲).

۲. ر. ک: اقبالنامه، ۱۶۲/۹-۱۲.

۳. ر. ک: شرفنامه، ۲۳۵/۸-۱۰.

۴. ر. ک: همان، ۲۳۳/۱۱-۱۷ و ۲۳۴/۱.

آبادانی کشور. آری کشور در سایهٔ عدل پایدار می‌شود[1].

در نصیحت شیرین، به خسروپرویز نیز به روز رستاخیز هشدار آمده است و سعی شده است ذهن شاه از مال‌اندوزی و ستمگری به عاقبت‌اندیشی و جهان آخرت سوق داده شود:

نجات آخرت را چاره‌گر باش — در این منزل ز رفتن با خبر باش
کسی کو سیم و زر ترکیب سازد — قیامت را کجا ترتیب سازد[2]

وسیلهٔ دیگر، یادآوری نظامی از اعمال و تصمیمهای دادگسترانهٔ شاهان پیشین است تا شاید شاهان بدانان و راه و رسم‌شان تأسی جویند. وی در داستان بهرام می‌گوید که او هنگام شکار گورخرهای کوچکتر از چهارسال، بجای کشتن‌شان با داغ کردن رانشان به‌نام خویش، آزاد می کرد. در نتیجه هر کس دیگر هم اگر این گورخران مهرشده را شکار می کرد، جای مهر را می‌بوسید، و رهایشان‌می‌ساخت[3].

در همین‌جا نظامی با طنز مخصوصی گریز به ستمگری عصر خویش می‌زند و می‌گوید: ما که داغ حمایت پادشاه را داریم، با وجود این بهترست اسب خویش را به‌آرامی برانیم. چراکه در آن عهد گوران به‌مناسبت داغ پادشاه آزاد بودند؛ ولی امروز در این گورخانه (دنیا) حتی موری نیز یافت نمی‌شود که داغ ستم بر پیشانی نداشته باشد:

ما که با داغ نام سلطانیم — ختلی آن به که خوشترک رانیم
آنچنان گورخان به کوه و به‌راغ — گورکو داغ دید رست ز داغ
در چنین گورخانه موری نیست — که برو داغ دست زوری نیست[4]

داستان دیگر نظامی در همین راستا، تنبیه پدر خسروپرویز است از او به مناسبت ستمی که بر رعیت روا داشته و از عدالت‌پیشگی بدور افتاده است. داستان چنین است که روزی خسروپرویز در اوایل جوانی در صحرا رخت عیش و عشرت پهن کرد. درپی ساز و آواز و مستی، یکی از اسبان وی کشتزار رعیتی را چرید. غلامی از غلامانش نیز چند غوره از غوره‌های دهقانی را چید. خبرچینان به‌شاه خبر

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۸۳).
۲. خسرو و شیرین، ۳۹۹/۵-۶.
۳. ر. ک: هفت‌پیکر، ۶۹/۱۲-۱۷.
۴. همان، ۷۰/۱-۳.

دادند که شاهزاده دیشب بی‌رسمی‌ها کرده است. چه سود که از شاه نمی‌ترسد. سمندش کشتزار سبز را چریده، بنده‌اش غورهٔ دهقان تباه کرده، و خودش جای درویش را بزور گرفته و آواز چنگش نیز به‌گوش نامحرمان رسیده است. سپس افزودند اگر این کارها را نه فرزند شاه بلکه بیگانه‌ای می کرد، سلطان خان‌ومان او را از بین می‌برد. آری همیشه فصاد، صدها نیشتر به‌رگهای دیگران می‌زند اما بر رگ خود دستش می‌لرزد!

پادشاه پس از شنیدن گزارش دستور داد: اسب خسروپرویز را پی زدند، بنده‌اش را به‌صاحب غوره بخشیدند، تختش را نیز به‌درویش دادند، و ناخنهای نوازندهٔ چنگ را شکستند و سیمهای آن را پاره کردند. خود خسروپرویز نیز تنها با شفیع انگیختن پیران و بزرگان قوم و پوشیدن کفن در مفهوم اعلان آمادگی برای قبول هر نوع تنبیه از مرگ نجات یافت[1].

در انتقاد و تنبیه پادشاه ستمگر، نظامی حتی به‌جعل داستان نیز می‌پردازد. می‌گوید پادشاهی رعیت‌شکن و ستمگر بود که راه و رسم حجاج را درپیش‌گرفته بود. جاسوسان متعددی نیز پراکنده بود تا هر چه پشت‌سرش می‌گفتند بدو خبر دهند. خبرچینان روزی به‌شاه‌گفتند: فلان پیر ترا نهانی ستمگر، قاتل و خونریز نامیده است. شاه بشدت خشمگین شد و دستور داد نطع بگسترند و پیر را بیاورند و گردنش را بزنند. پیرمرد کفن پوشید و حاضر شد. پادشاه گفت: شنیده‌ام مرا خونریز و ستمگر خوانده‌ای! پیرگفت: خوشبختانه من نمرده‌ام و از آنچه‌گفتی بدتر هم به‌زبان آورده‌ام. پیر و جوان ازکار تو درخطرند و شهر و روستا از پیکار تو آزرده. من با این حقیقت‌نمایی آیینهٔ تو هستم:

آیینه چون نقش تو بنمود راست خود شکن، آیینه شکستن خطاست[2]

پادشاه چون راستگویی پیرش اثر کرد، تغییر سیاست داد و از ستمگری به رعیت‌پروری روی آورد[3].

اما ضامن اجرای عدالت و رفع ستم، توجه به حال رعیت است. در نصیحت شیرین به خسروپرویز آمده است: آیینهٔ بخت شاهان از آه دادخواهان سیاه‌بخت

---

۱. ر. ک: خسرو و شیرین /۴۴-۴۵.
۲. مخزن‌الاسرار، ۸/۱۴۷.
۳. ر. ک: همان /۱۴۶-۱۴۷.

شده است. قبل از آنکه ریشه‌های باغ بپوسد باید در فکر آن بود. همیشه پس از آنکه تگرگ گلها را می‌زند، بوی آن دنیا را می‌گیرد. باید دانست که جهانسوزی و ستمگری خوب نیست. پس بهتر که پادشاه رعیت‌نواز باشد. پادشاهی که مغرور پادشاهی شود و رعیت را فراموش کند، یکدفعه مواجه با سعادتمند دیگری می‌شود که با دست مردم به‌سلطنت رسیده است[1].

نکتهٔ بسیار با اهمیتی که در پایان این مقوله باید بدان اشاره کرد، مسأله محکومیت ستم‌پذیری است در مقابل ستمگری. نظامی تماشاگربودن در برابر ستم را هم یکنوع رذیلت محسوب می‌دارد. در این مورد تمثیل جالبی دارد:

مشو خامش چو کار افتد به‌زاری — که باشد خامشی نوعی ز خواری
شنیدستم که در زنجیر عامان — یکی بود است از این آشفته‌نامان
چو با او ساختی نابالغی جنگ — به بالغ ترکسی برداشتی سنگ
بپرسیدند کز طفلان خوری خار — زپیران کین کشی‌چون باشداین کار؟
به‌خنده گفت اگر پیران نخندند — کجا طفلان ستمکاری پسندند!
چو دست از پای ناخشنود باشد — به‌جرم پای، سر، مأخوذ باشد[2]

سخن نظامی در باب‌عدالت و آیین کشورداری یک‌سرش به‌شاه‌پیوند می‌خورد. چرا که در رأس آن حکومت پادشاه قرار گرفته است، و خوشبختی جامعهٔ عهد نظامی‌ها وابسته به‌حضور یا عدم حضور پادشاه عادل یا ستمگر است. بدین‌جهت وی در تصویر جامعهٔ خوشبخت و بدبخت ناچار از بحث در مورد شاه خوب یا شاه بد است. بناچار ما نیز این بحث را با نظر نظامی در مورد شاه خوب یا شاه بد پی می‌گیریم.

شاه خوب، شاه بد

نخست اینکه از مجموع نظر نظامی چنین برمی‌آید که شاه خوب حکم کیمیا را دارد. زیرا در تمامی آثار وی از پادشاهی تاریخی و مسلم تعریف و تمجیدی

---

۱. ر.ک: خسرو و شیرین /۳۹۸-۳۹۹.
۲. همان، ۱۸۸/۶-۱۱.

دیده نمی‌شود. مگر مدایحی که در تمجید از ممدوحان و پادشاهان و امیران معاصر خویش به‌عمل آورده و آن را می‌توان حمل بر اجبار و ناچاری و ضرورت زمان کرد. بنابراین او نیز با توجه به‌خصایل پادشاهان، با امام محمد غزالی هم‌عقیده است که آسودگی و سلامت نفس را در دوری از سلاطین می‌داند.

غزالی گوید: «بدان که علما را با سلاطین سه حالت است: یکی آنکه به نزدیک ایشان نشوند و نه ایشان به‌نزدیک وی آیند، و سلامت دین در این باشد. حالت دوم آنکه به‌نزدیک سلطان شوند و بر ایشان سلام کنند، و این در شریعت مذموم است — عظیم— مگر که ضرورتی باشد. بوذر گفت: در دوزخ وادیی است که در آنجا هیچکس نبود مگر عالمانی که به‌زیارت سلطانان شوند. هر که نزدیک سلطان شد در خطر معصیت افتاد. یا در کردار یا در گفتار یا در خاموشی یا در اعتقاد. حالت سوم به‌نزدیک سلطان نشود، لیکن سلاطین نزدیک وی آیند».

سپس اضافه می‌کند: «پس از این جمله باید بدانی که به‌نزدیک هیچ ظالم‌شدن رخصت نیست، مگر به دو عذر: یکی آنگاه فرمانی باشد از سلطان—به الزام—که اگر فرمان نبری بیم آن باشد که برنجانند یا حشمت سلطان باطل شود و رعیت دلیر گردند. دیگر آنکه به‌تظلم شود در حق خود، یا شفاعت در حق سلطانی، اندرین رخصت باشد، به‌شرط آنکه به‌دروغ نگوید و ثنا نگوید، و نصیحت درشت باز نگیرد»[1].

غزالی از این صریحتر و شدیدتر در جای دیگر از سلطان سخن رانده است. عین عبارتهای وی چنین است: «بدان که هرچه در دست سلطانیان روزگار است، که از خراج مسلمانان ستوده‌اند یا از مصادره یا از رشوت، همه حرام است.

حلال در دست ایشان سه مال است: مالی که از کفار به‌غنیمت بستانند، و یا گزیدی که از اهل ذمت بستانند، یا میراثی که در دست ایشان افتد از آن کس که بمیرد و وی را وارثی نباشد که آن مال مصالح را باشد. و چون روزگار چنین است که این مال حلال نادر است، و بیشتر از حرام و مصادره است، نشاید که از ایشان هیچ چیز ستدن تا ندانی که وجه حلال است، اما از غنیمت یا از

---

۱. کیمیای سعادت، ج ۱/. ۳۸۰-۳۸۴.

گزید یا از ترکات»[1].

نظامی نیز تصویری که از محضر شاه و نزدیکی بدو می کشد پیوسته خطرناک و بی‌رحم است. استبداد شاهان گذشته که حتی نصیحت منجر به‌سعادت و سلامت خویش را نیز برنمی‌تافته‌اند، این طرز تفکر را در ذهن نظامی‌ها بوجود آورده است. در مشورت دارا نسبت به‌جنگ با اسکندر نیز این حقیقت دیده می‌شود. وی را فریبرز نامی از این مبارزه برحذر داشت. ولی چون خلاف میل پادشاه بود؛ از ناحیهٔ او متهم به‌خبط دماغ یا جانبداری از دشمن شد. نظامی اصل نظر خویش را در مورد شاهان با استفاده از این حادثه چنین بیان می کند: «درکار شاهان خطرات فراوانی است. بواقع هیچکس با پادشاه خویشی ندارد. زیرا هر زمان چهره‌اش به‌کینه افروخته شود بر فرزند خود هم رحم نمی کند. بواقع پیوند شاه با آتش است و تماشای آتش از دور نیکوست. نصیحت زمانی سودمند است که راه را از تکبر خالی کند وگرنه پند بر زورمند شبیه پاشیدن تخم در شوره زار است[2].

چنین زیربنایی در تفکر، نظامی را بدین اصل سوق می‌دهد که همچو غزالی عین آسایش را در ترک خدمت شاهان بجوید:

کاوارگی آورد سپاهی — بگذار معاش پادشاهی
چون پنبهٔ خشک ازآتش تیز — از صحبت پادشه بپرهیز
ایمن بودآن کسی که دورست[3] — زان آتش اگرچه پر ز نورست

بهترین توصیف نظامی از حاکم و پادشاه بد درمخزن‌الاسرار از زبان پیرزنی شاکی آمده است. این پادشاه سلطان سنجر است. از نظر تاریخی و اخلاقی نیز او شخصیت مطرودی دارد و نظامی چنین‌می‌گوید: «روزی پیرزنی که از دست ستمگری حکومت به‌تنگ آمده بود؛ دامن سنجر را گرفت و گفت: ای پادشاه! از دست تو کمتر انصاف دیده‌ام؛ درمقابل هرچه بخواهی ستم ملاحظه کرده‌ام. شحنهٔ مست تو وارد حریم من شده و چند لگد بر سر و روی من کوبیده و از مویم گرفته و از خانه بیرونم کرده است. دراین ستم‌آباد، نام مرا بر سر زبانها افگنده و درب خانه‌ام

---

۱. کیمیای سعادت، ج ۱/۳۷۹-۳۸۰.
۲. ر.ک: افزوده‌ها (۸۴).
۳. لیلی و مجنون، ۵۴/۷-۱۲.

را مهر ستم نهاده است. دلیلش چه بوده؟ اینکه فلان نیمشب بر سر کوی تو بهمانی را چه کسی کشته است! بدین بهانه به‌دنبال قاتل، خانه‌ام را زیر و رو کرده است.

سپس پیرزن ادامه می‌دهد: شهری که داروغه‌اش مست باشد، آدم نیز به قتل می‌رسد. آن وقت عربده کشیدن بر سر پیرزن کجا چاره‌ساز است! آری دخل ولایت را مستانه به‌جیب می‌زنند، در مقابل، پیرزنان را به‌جرم جنایت بازداشت می‌کنند!

ای پادشاه! آنانکه با من چنین کردند، آبروی من و عدالت ترا نابودساخته‌اند. حال اگر داد من ستانده نشود روز قیامت به‌حساب تو خواهند رسید. حیف که در تو انصاف و عدل نمی‌بینم و ترا از ستمگری آسوده نمی‌یابم. از شاهان نیرو و یاوری بر ستمدیدگان می‌رسد ولی از تو چه خواریها که نصیب ما نمی‌شود! بدان که مال یتیمان ستدن رسم درستی [برای حکومت] نیست. بعلاوه مال یتیم که ثروت «ابخاز» نیست که چشم بدان دوخته‌ای. بهترست از موی سفید پیرزنان شرم بداری.

پیرزن سپس می‌افزاید:

تو که ادعای پادشاهی داری بنده‌ای بیش نیستی. این چنین که در حال تباه ساختنی؛ دیگر شاه به‌حساب نمی‌آیی. شاه کسی است که فرمانهای خود را در رعایت حال رعیت صادر کند، تا همه مطیع او باشند و از دل و جان دوستش دارند. در حالیکه تمام دنیا را بهم ریخته‌ای چه هنری از تو سر زده است؟ سلطنت ترکان به‌همت عدالت سربلندی یافت، اما تو با این بیدادی که راه انداخته‌ای نه ترک، بلکه هندوی غارتگر هستی. مسکن شهری از دستت ویران و خرمن دهقان نابود شده است.

اما بهترست پادشاه در فکر روز رستاخیز باشد و عدل ورزد و پیرزنان را با سخن شاد دارد، و این سخن از من به‌یاد داشته باشد که دست از سر بیچارگان بردارد تا دچار حملهٔ تیر آه غمدیده‌ها نباشد. باید بداند که برای آن شاه شده است که ستم نکند و بر زخم رنجوران مرهم نهد»[1].

این دادخواهی پیرزن در مخزن‌الاسرار ظاهراً به‌جایی نرسیده است. زیرا

---

۱. ر.ک: مخزن‌الاسرار / ۹۱-۹۳.

تاریخ می‌گوید که سنجر این‌گونه سخنان را مهمل گرفت تا سرزمین خراسان را از دست داد و اسیر غزان شد.

نظامی، از همین داستان گریز به‌عهد خویش نیز می‌زند و آن را شاید بدتر از عهد سنجر تصویر می‌کند. می‌گوید: در روزگار ما نیز داد دور از دسترس شده است و حکم کیمیا را پیدا کرده و زیر آسمان کبود، شرم و حیا رخت بربسته است و آبرو بر روی خاک نمانده است. پس نظامی برخیز و بر دل خوناب شده خون گریه کن:

داد در این دور برانداختست — در پر سیمرغ وطن ساختست
شرم در این طارم ازرق نماند — آب درین خاک معلق نماند
خیز نظامی ز حد افزون گری — بر دل خوناب شده خون‌گری[1]

نمونهٔ دوم از پادشاه ستمگر یزدگرد پدر بهرام است. او نمونه‌ای است از شاه بد. نظامی در نحوهٔ تولد بهرام می‌گوید که فرزندان یزدگرد به‌محض تولد می‌مردند و زنده نمی‌ماندند. تا آنجا که در عرض بیست سال هر چه از صلب او فرزند حاصل شد همگی مردند. آنگاه همین حادثهٔ شوم را مناسبت کیفر ستمکاریهای او می‌داند[2]. در مقابل از بهرام تمجید می‌کند که هرچه پدر شکسته بود او مومیایی می‌کرد و هرچه او «زنندهٔ» خلق بود بهرام نوازندهٔ آنان می‌شد[3].

مورد دیگر ستمگری انوشیروان است و نظامی از زبان دو پرنده دست به انتقاد از حکومت او زده است. می‌گوید: شاه، روزی بهنگام شکار از همراهان دور شده بود و تنها همراه او وزیر اعظمش بود. تا آنکه دهی دید بس ویرانه و خراب. در اینجا دو پرنده با هم به‌نجوا نشسته بودند. شاه از وزیر پرسید این پرندگان چه می‌گویند. وزیر گفت صحبت از رامشگری نیست. بلکه یکی از این دو دختری به دیگری داده است و بر سر شیربها چانه می‌زنند. صاحب دختر می‌گوید این ده خراب را همراه چند ده دیگر باید برسم شیربها بدهی. پرندهٔ دوم پاسخ می‌دهد: ازین حرفها درگذر، اینطوری که پادشاه پیش می‌رود، چندان طول نمی‌کشد که

۱. ر.ک: مخزن‌الاسرار، ۹۳/۵-۷.
۲. ر.ک: هفت‌پیکر، ۵۷/۱۴-۱۵.
۳. ر.ک: همان، ۵۶/۱۲-۱۴.

صدهزار ده ویران مشابه این ده را به‌تو می‌دهم»[1].

در اینجا نظامی نتیجه‌ای ازاین افسانه می‌گیرد که با تاریخ نمی‌سازد و بدین‌ترتیب تاریخ دلخواه خویش را رقم می‌زند. می‌گوید: «شاه از شنیدن این سخن بسیار افسرده شد و بر سرش زد و گریست. گفت: ببین ستم من تا چه پایه‌ای رسیده است که پرندگان نیز متوجه آن شده‌اند. آنگاه از ستم پیشگی رویگردان شد و عدل را گسترش داد و خراج را از آن ویرانه‌ها معاف کرد تا آبادان شدند»[2].

با این نمونه‌ها روشن می‌شود که مهمترین رذالت یک حاکم در ستمگری او نهفته است. اما رذایل دیگری نیز می‌تواند در نمایش چهرهٔ زشت شاه مشاهده شود. یکی از آن رذایل باده‌گساری و میخواری افراطی پادشاه است که موجب غفلت شاه از حال رعیت و آبادانی کشور می‌شود. بدین نکته، نظامی در داستان خسرو و شیرین علاوه بر تصریحی که دارد و ما به ذکر آن می‌پردازیم، از مجموع حوادث داستان نیز می‌توان زشتی میگساری خسروپرویز را به نیکی ملاحظه کرد. اما آنجا که تصریح دارد در انتقاد بهرام‌چوبین از پادشاه بهنگام قیام است. می‌گوید: «بهرام در نامه‌های محرمانهٔ خود به‌سران نوشت: برای خسروپرویز یک جرعهٔ می آتشین از خون صد تا برادر عزیزتر است و حاضر است کشوری را به بانگ «رودی» ببخشد. کما اینکه موسیقی را از پادشاهی بیشتر دوست دارد و کار او در عشق و عاشقی خلاصه می‌شود.»

بر او یک جرعه می همرنگ آذر	گرامی‌تر ز خون صد برادر
ببخشد کشوری بر بانگ رودی	ز ملکی دوستر دارد سرودی
هنوز از عشقبازی گرم داغ است	هنوزش شورشیرین در دماغ است[3]

اصولاً میگساری و شهوترانی و عیش و نوش با زیبارویان شاه را از فکر مملکت و رعیت بازمی‌دارد. با آنکه نظامی در آغاز، از بهرام، در مقابل پدرش به‌عنوان یک پادشاه ستمگر، تمجید می کند ولی او نیز بعلت سر کردن با زیبارویان از حال کشور غافل می‌ماند و امور کشور در دست وزیری ستمگر به‌نام «راست‌روشن» به‌عهدهٔ تعطیل می‌افتد، تا جایی که خاقان چین به‌فکر حمله به ایران تدارک جنگ

---

۱ و ۲. ر.ک: مخزن‌الاسرار/ ۸۰-۸۳.
۳. خسرو و شیرین: ۱۱۳/ ۱۰-۱۲.

می‌بیند. اینهمه از آنجا ناشی شده است که شاه به عیش و نوش مشغول شده و از تدبیر ملک غفلت ورزیده است:

شه چو مشغول شد به‌نوش و به‌ناز　　او به بیداد کرد دست دراز[1]

عیب و رذیلتهای دیگر شاه بد را می‌توان از لابلای مدحی که نظامی، ملک عزدین را گفته و به‌بهانهٔ مدح او شاهان پیشین را عیبجویی کرده است ملاحظه کرد. وی آنان را تهی‌مغز، خونریز، پرمدعا، خسیس تاجرمآب، و باعث و بانی قطع حقوق دیگران خوانده است:

جز او هر که را دیدم از خسروان　　ندیدم در او جای خلوت روان
سری دیدم از مغز پرداخته　　بسی سر به ناپاکی انداخته
دری پر ز دعوی و خوانی تهی　　همه لاغریهای بی‌فربهی
همه صیرفی طبع بازارگان　　جگرخوارهٔ جامگی خوارگان[2]

رذیلت دیگر را در وجود شاه و هر قدرتمند دیگر، می‌توان در غرور بیجا و تکیه بر عظمتهای پوشالی‌شان ملاحظه کرد. نظامی در جنگ دارا با اسکندر این غرور کذایی را جستجو می کند. می‌گوید: «دارا در جنگ با اسکندر بسی مغرور است و سراغ ندارد که عظمت پوشالی فعلی را که از پدران به‌ارث برده است، با استبداد و ستم‌پیشگی از درون پوک کرده است. به‌همین جهت می‌باشد که در برابر هشدار یکی از فرزانگان (فریبرز) مبنی بر صلح، بر افتخارات پوشالی نیاکان خویشتن تکیه می کند. دم از تاج کیان و تخت کیخسرو، جایگاه جمشید و جام جم می‌زند. و خبر ندارد که همهٔ این نهادهای با ارزش را مدتهاست با دست خود لکه‌دار کرده است. خود را شیر و دشمن را روباه، خود را با شکوه و او را کودک رومی، خود را پلنگ و وی را روباه می‌داند. خود را از نژاد کیان و اسکندر را رومی سست‌پی می‌خواند»[3].

نتیجهٔ بیدادگری، مستی، اشتغال به مهرویان از ناحیهٔ پادشاه، باعث بهم‌ریختن سامان کشور، جسارت بیگانگان در اعمال نفوذ، فقر و ناداری مردم، گسیختن

---

۱. هفت‌پیکر، ۳۲۱/۷.
۲. اقبالنامه، ۲۸/۱۰-۱۲.
۳. ر. ک: شرفنامه/۱۷۶-۱۷۷.

روابط محبت‌آمیز رهبر و مردم، نارضایتی از زندگی اجتماعی و صدها گرفتاری دیگر می‌شود. علتهای سقوط دارا از زبان نظامی چنین است:

۱. بیدادگر بود. درنتیجه احدی از شغل خویش سودی نمی‌برد.

۲. پیوندی میان شاه و ملت نبود. بنابراین سگ صاحب خود را نمی‌شناخت.

۳. نیکان‌گرفتار بداندیشان‌بودند پس خلق برخون و مال خویش امین‌نبودند.

۴. از فشار بیدادگری، مردم بسوی بیگانگانی همچون رومی و یونانی پناهنده شدند و جلای وطن کردند.

۵. عزیز بی‌جهت‌ها مصدر امور بودند.

۶. بدگوهران قویدست شده بودند.

۷. مشاغل مهم به‌افراد پست سپرده شده بود.

۸. برگرانمایگان، فرومایگان چیره شده بودند.

۹. پادشاه خس‌پرور شده بود.

۱۰. دلها پر از کینه و پرده‌ها دریده شده بود.

۱۱. مشاغل در همدیگر مخلوط شده بود. سپاهی راه کشاورز، کشاورز شغل سپاهی را گرفته بود. بیابانی پهلوان و ملکزاده دشتبان شده بود.

نتیجهٔ همهٔ این نابسامانیها موجب تعطیلی آبادانی شده بود[1].

نظامی با بهانه کردن شکست دارا، سعی می کند علت سقوط حکومتها را بررسی کند. مسلم همهٔ این شکستها در نظر وی برخاسته از ملکه‌شدن خویهای پستی است که در نزد شاهان گرد آمده است. وی این حقیقت را از زبان مشاوران نظامی اسکندر که به‌مقایسهٔ دارا و اسکندر نشسته‌اند بازگو می کند. در عین حال همین گفتگو، مقایسهٔ شاه خوب و شاه بد نیز هست. این قیاس را می‌توان به‌شکل زیر خلاصه کرد:

۱. دارا اهل نای و نوش است، اسکندر نیست.

۲. دارا تن‌پرور است و اهل جنگ نیست، ولی اسکندر هست.

۳. دارا لامذهب است، ولی‌اسکندر متدین.

۴. دارا شرابخواره است و مست‌پیشه، ولی اسکندر شمشیرزن و جنگجو.

---

۱. ر.ک: شرفنامه / ۲۲۶-۲۲۷.

۵. دارا بیدادگر است ولی اسکندر عادل.
۶. دارا خواب است و ناهشیار، ولی اسکندر بیدار و هشیار.
۷. از همه بدتر، دارا نزد نیکان نیکخواهی ندارد، ولی گرداگرد اسکندر پراست از اهل دانش.
۸. دارا، مردم‌آزاراست ولی اسکندر مردم‌دوست[1].

خشم سریع پادشاهان نیز یکی دیگر از رذایل در نزد آنان است. نمونه‌ای از خشم شاهان در داستان یکی از کنیزکان بهرام با او روشن می‌شود. بدین ترتیب که روزی شاه در حال شکار بود که گوری پیدا شد. شاه از کنیزک پرسید: چگونه او را شکار کنم. کنیزک گفت: سر گور را به‌سمش بدوز. شاه نخست با کمان‌گروهه سنگی بر گوش گور زد. گورخر سم خویش را بسوی گوش برد تا آن را نوازش کند. در این لحظه شاه فوراً تیری بسوی او پرتاب کرد و سم و گوش را به یکدیگر دوخت. شاه مغرور از این عمل، نتیجهٔ کار را از کنیزک سؤال کرد. کنیزک بجای اظهار شگفتی و ارضای غرور پادشاه و تأیید مهارت وی گفت: این چندان کار مشکلی نیست. زیرا پادشاه در امر شکار تمرین کافی دارد و طبیعی است کار نیکو کردن از پر کردن است. اینجاست که خشم پادشاه عود می کند و دستور قتل او را فوراً صادر می‌نماید. مأمور قتل، سرهنگی است. گرچه سرهنگ با درایت خاص و رشوهٔ کارساز کنیزک از قتل او صرفنظر می کند و بهرام را از این عمل پس از گذشت مدتی خشنود می‌سازد، ولی همین ماجرا خشمهای سریع و بی‌حساب و کتاب پادشاهان را می‌نماید و پرده از چهرهٔ زشت استبداد شاهان برمی‌دارد[2].

در همین جا باید اضافه کرد، بخش عظیمی از سفارش مردان اندیشمند برای رازداری آنانکه در خدمت شاهند، از خشمهای بیمورد پادشاهان و سرعت انتقام و دستور قتل حاصل می‌شود. رازداری جوان همدل جمشید که از سنگینی آن رازها حتی خنده هم نمی کرد تا مبادا در میانهٔ شادی کلامی از آن اسرار هویدا شود و درنتیجه رنگ رخسارش هر روز بیشتر به زردی می‌گرایید؛ برخاسته از همین ترس و بیمهای نزدیکی به شاهان مستبد است. زیرا در سؤال و جواب پیرزنی از او که

۱. ر.ک: **شرفنامه**، ۱۴۶-۱۴۷.
۲. ر.ک: **هفت‌پیکر** /۱۰۷-۱۱۲.

چرا با وجود نزدیکی به شاه هر روز رخسارش زردتر می‌شود علت از ناحیهٔ جوان رازداری قلمداد می‌شود و فشار آن رازها بر سینه‌اش. پیرزن در پاسخ می‌گوید: زردی رخسار به‌مناسبت رازداری؛ بهتر از سرخ‌شدن روی است به‌سبب بریدن سری که افشای راز کرده است[1]:

پیرزنش گفت مبر نام کس — همدم خود هم‌دم‌خود دان و بس
هیچ کسی محرم این دم مدان — سایهٔ خود محرم خود هم مدان
زرد به این چهرهٔ دینارگون — زانکه شود سرخ به‌غرقاب خون
می‌شنوم من که شبی چند بار — پیش زبان گوید سر زینهار
سر طلبی، تیغ زبانی مکن — روزنه‌ای رازفشانی مکن[2]

بدین‌ترتیب از نظر نظامی، پادشاهی که به‌جای پرورش نیکیها و نواختن نیکان، زشتیها را در نفس خویش پر و بال می‌دهد و بدان را می‌نوازد محکوم و مطرود است و حاصلی جز تباهی و فساد برای کشور و نابودی آبادانی و آسایش رعیت و امحای صفات حسنه و فضایل در دستگاه حکومتی و تسری آن در میان عموم مردم ندارد.

نظر نظامی را دربارهٔ پادشاه ایدآل می‌توان از شش خصلتی که برای ممدوح خویش اتابیک اعظم نصرت‌الدین ابوبکربن محمد می‌شمارد حدس زد:

۱- بخشش بی‌پرسش. ۲- مردمی کردن بی‌چشمداشت عوض. ۳- مهربانی و به‌تبع آن داد دل ستمدیده را دادن. ٤- شجاعت در جنگ و یک‌تنه به دشمن زدن. ٥- عفو مجرم عذرخواه. ٦- وفاداری به‌پیمان[3].

بعلاوه نظر نهایی نظامی را راجع به‌پادشاه، می‌توان در آنجا که از حکومت کوتاه‌مدت شیرین به‌مناسبت گسترش عدل و رسیدگی به حال رعیت سخن می‌گوید دریافت. وی می‌گوید: پادشاه واقعی، بد رأی و ستمگر نیست و اگر پادشاهی چنین نباشد در حقیقت او شاه نیست بلکه غارتگر است[4].

اما پادشاه آرمانی نظامی در جاهای دیگر نیز مورد بحث قرار گرفته است و

---

۱. ر.ک: مخزن‌الاسرار/ ۱۶۴-۱۶۷.
۲. همان، ۱۶۵/ ۵-۹.
۳. ر.ک: شرفنامه، ۶۴/ ۳-۸.
۴. ر.ک: خسرو و شیرین، ۱۸۱/ ۱-۱۲.

ما در بخش مدینهٔ فاضلهٔ نظامی و به‌تبع آن شاه آرمانی وی بار دیگر بر سر این موضوع باز خواهیم گشت.

جامعه در نظر نظامی

الف- مدینهٔ رذیله

نظامی بی‌آنکه مانند فارابی یا خواجه‌نصیر به نوع‌بندی جوامع بپردازد از دو نوع مدینه سخن رانده است که یکی را بد و دیگری را آرمانی توصیف می کند. به‌عبارت بهتر ما از مجموع سخنان وی، دو نوع مدینهٔ رذیله و آرمانی را استنباط و استخراج می کنیم.

جامعهٔ پست یا مدینهٔ غیرفاضلهٔ نظامی را می‌توان از میان انتقادها وگلایه‌ها و تصاویری که برآیند محیط زیست اوست بدست آورد. جامعه‌ای که بنا بر شرارت، تقلب، مال‌پرستی، چاپلوسی و نیرنگ، حسادت و ستم دارد. وی بشدت با چنین جامعه‌ای مخالف است و سعی می کند آن را غیر قابل تحمل، خلاف انسانی و غیرعادلانه معرفی کند. بیان و سخن نظامی در چنین انتقادها چه از حکومتها و جوامع گذشته باشد و چه دورانی که خود می‌زیست، به‌خاطر ترس از حکومتهای استبدادی عصر خویش، بسختی و به کنایت و تعریض و در برخی موارد نیز به‌تصریح و در کمال شجاعت انجام‌گرفته است. اما به‌هرجان کندنی بوده است از تنگناهای سخن بدرآمده و حکمت خویش را در آثارش ثبت کرده است.

انتقاد از بی‌عدالتی پادشاهان، نقطهٔ آغاز او در اظهار انزجار نسبت به‌مدینهٔ غیرفاضله است. و ما در بحث پادشاه خوب و پادشاه بد که در رأس حکومت قرار دارد، به‌حد کافی در این باب سخن گفتیم. اما در جاهایی نیز با استفاده از حوادث داستان، شاعر گریز به‌جامعهٔ خود می‌زند و از مدینه‌ای که در آن زندگی می کند بسختی انتقاد می کند و رذالت آن را می‌نماید. از قبیل:

در پایان داستان عشرت خسرو در مرغزار و سیاست هرمز می‌گوید: «آری در زمانهای گذشته، حتی اگر دردانهٔ پادشاه ستمگری می کرد و به جان و مال دیگران تجاوز می‌نمود، فوراً از ناحیهٔ شاه سیاست می‌شد. ولی اکنون عدل و انصاف رخت بربسته است. این بود عدالت در دوران آتش‌پرستان. ولی اکنون باید بر شما از این

مسلمانی شرم بادا. ما را مسلمان می‌نامند و هرمز را آتش‌پرست و گبر. اگر این گبری است پس مسلمانی کو؟

نظامی، در همین‌جا از تندروی قلم و صراحت بیان و سیاست احتمالی خود کمی واهمه می کند. پس می‌گوید: نظامی! بر سر افسانه شو، چرا که مرغ پند همیشه آوازش تلخ بوده است[1].

نظامی در مقالت دهم مخزن‌الاسرار، با توجه به نابسامانی و بی‌عدالتی جامعه، به‌تصویر دورهٔ آخرالزمان می‌پردازد، می‌گوید: «زمین دیوانه شده است و از شدت جنون، حلقهٔ زنجیری فلک را پاره کرده است، و باد جنون پیکر خاک دیوانه را درهم شکسته است. بنابراین دور نیست که زنجیر اتصال زمین و فلک بگسلد و زمین و آسمان درهم ریزد. البته اگر چنین شود فلک و زمین از دست آدمیان خواهند رست، و زمین از مکر و آسمان از درد آدمی خواهد آسود. دیگر ستارگان و افلاک از خاکپرستی آدمیان شرمگین‌اند. ای مردم! واقعاً جگر خاک از دست شما خون است و آسمان ماتمزده. نظامی در همین‌جا با اغتنام‌از فرصت بدست آمده، به‌ستمگران هشدار می‌دهد که بهرهٔ بهرام‌گور از زر و زور جز گور چیزی دیگر نبود»[2].

صفات رذیله‌ای که از دید نظامی در چنین‌جوامعی کاملاً چشمگیر است به ترتیب زیر نموده می‌شود:

۱. **حسادت**. حسد را «کندی» زشترین نوع بیماری و بدترین شر محسوب کرده است[3]. حسود چشم دیدن خیر در نزد دیگران را ندارد و بدین‌وسیله موجب آزار همنوعان خویش می‌شود. نظامی بطور مکرر از دست حسودان نالیده است و در جایی به‌این طبقه گفته است: «به‌این آدم بگویید شبها بیاید کان کندن که نه بلکه جان کندن مرا ببیند تا ملاحظه کند با چه زحمتی کلامی از زبانم خارج می‌شود و حاصل آن جان کندن را نیز بسنجد که وقتی پیش ترازوداران شاه می‌رسد چند جویی در مقابلش به همراه با عذرخواهی تحویلم می‌دهند[4].

حسود چون چشم دیدن نیکی و خیر را در نزد دیگران ندارد زیباییها را

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۸۵).
۲. ر. ک: مخزن‌الاسرار، ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۲۳/۱۰.
۳. اخلاق ناصری/۲۰۰.
۴. ر. ک: خسرو و شیرین، ۴۴۶/۶-۱۱.

زشت و نیکیها را شر معرفی می کند و منفی‌باف و شرور است. همین حسودان به جای آنکه زیباییهای «خسرو و شیرین» را ببینند، از سر حسادت گفتند: نظامی، تاریخ آتش‌پرستان را برخلاف اسلام زنده کرده است. نظامی نیز می‌گوید: من چراغی بر فراز چلیپا افروخته‌ام که تو می‌توانی چلیپا را رها ساخته و چراغ را برگیری. پس اگر دفتر شعر من رهنمون آتشگاهست آن را نگاه مکن، بلکه توجه بدان داشته باش که خون دل عبارات را به‌طلق اندوده‌ام تا از حرارت آتش محافظتش کند[1]. بواقع داستان خسرو و شیرین آغاز و انجامش در توحید و معراج بسته شده است[2].

ترس از حسودان در جامعه‌های پست بیهوده نیست. زیرا بعلت عدم امنیت حقوق فردی و اجتماعی مردم در چنین جوامعی، دروغهای حاصل از حسادت موجب انهدام زندگیها می‌شود. مبارزهٔ نظامی با حسودان و گلایه‌های وی در این باب از همین نکته بروز می کند. در چنین محیطی هزاران حیله و افسون باید بکار بست؛ تا عمر آدمی در آرامشی نسبی سپری شود[3]. مثلاً در عهد نظامی، کافی‌است شاعری حسود در دربار پادشاه از نظامی بدگویی کند و ذهن او را مشوب سازد و درنتیجه زندگانی شاعر را برباد دهد. سلطانی که زندگانی همه در دست اوست.

۲. بی‌ارجی هنر و هنرمند. جامعهٔ غیرفاضله وقیح و دریده است و همهٔ سجایای اخلاقی در آن یک رذیلت و رذایل آن فضایل محسوب می‌شود. نظامی گوید: «باعث شکوفایی استعدادها تشویق است ولی حسادت و عیبجویی راه هنر را گم و سرچشمه‌اش را مسدود می کند. انسانهای با فرهنگ را باید بجان پرورد، زیرا خاک زمین جز به‌هنر پاک نمی‌شود. اما متأسفانه هنر امروز روی خاک پیدا نمی‌شود و اگر هنرمندی پیدا شود، بی‌هنران با ایجاد مزاحمت هنرش را به زیان مبدل می کنند. اینان سخاوت را ریشخند می کنند و سخن را مغاک تیره نام می‌نهند و نقش وفا را فراموش می کنند و بر روشنایی ماه و خورشید طعنه می‌زنند! اگر کلمه‌ای موجب راحتی انسانها شود بر اینان زخم تلقی گردد. اگر از لبی شیر چشند همچو شیر جنگلی به‌صورتش چنگ زنند. با مردم دانا و پخته چون غورهٔ ناپخته ترشرویی کنند. در عصر ما بواقع چشم هنربین نمانده و هرچه هست جز

---

۱. آتش در طلق نمی‌گیرد.

۲. ر. ک: خسرو و شیرین/۴۴۸-۴۴۹.

۳. ر. ک: شرفنامه/۲۳۸.

عیب و خلل نیست.

نظامی اینان را هنرمندان دروغین و بی‌هنران افسونگر می‌خواند. اضافه می‌کند: آنان بادهای خاموش کنندهٔ چراغ اند و دودهای دماغ.

بله. احوال روزگار را بنگر که سرانش چه کسانی‌اند و ناموران و نامزدانش کدامهایند[1]. نظامی در قبال این بی‌ارجیها راه خاموشی را بر می‌گزیند و جز افسوس بر این نادانیها ظاهراً چاره‌ای ندارد:

گر پری از دانش خاموش باش ترک زبان‌گوی و همه‌گوش‌باش[2]

طبیعی است که در جامعهٔ رذیله از هنرمندان و دانایان تشویق و تأییدی نشود. نظامی گوید: «در هرکجای دنیا چراغی اگر فروزان شود، روغنی بدان می‌رسانند تا نور آن خاموشی نگیرد مگر در کشور ما که شمع خوشبوی را از سخنان خنک خویش کافور می‌رسانند و موجب خاموشی آن می‌شوند. در کشور ما بایست به‌جای شکر، زهر چشید و از پس هر نکته‌ای دشنامی شنید. مثلاً مرا بنگرید که از دامنم همچو دریا در می‌ریزم ولی گریبانم از سنگ طعنه‌ها پر است. در حالیکه دهان مردم از سخنان من شیرین است، اما کام خودم با زهر کشنده آکنده است. سپس خود را با این نکته دلخوش می‌کند که گنج است و گنج را از داشتن مار گزیری نیست[3].

در این‌گونه جامعه‌ها ملاک ارزش‌گذاری هنر و هنرمندان تصادف یا اقبال و شانس است. و شگفتی نظامی بیهوده نیست که صندوق آنکس که آسمان را از ریسمان تشخیص نمی‌دهد، وکتان را از قصب باز نمی‌شناسد، پر از دیبا و حریر است. اما چه فایده ازین گلایه‌ها و شکوه‌ها که پیش از نظامی نیز بسی گفتند و روی در نقاب خاک کشیدند:

چون من این قصه چند کس گفتند هم در آن قصه عاقبت خفتند[4]

با این ملاکها، طبیعی است که روز به‌روز ذوقها دچار کژی شوند و ارج هنرمندان واقعی مخفی گردد. نظامی، آنجا که از بی‌لحن باربد سخن می‌گوید،

---

۱. ر. ک: مخزن‌الاسرار/ ۱۷۳-۱۷۷.

۲. همان، ۱۷۷/ ۶.

۳. ر. ک: خسرو و شیرین/ ۴۴۷-۴۴۸.

۴. هفت‌پیکر، ۴۸/ ۹ همچنین ر. ک: افزوده‌ها (۸۶).

اظهار می‌کند: پادشاه در برابر هر پرده ولحن به‌باربد کیسه‌ای زر می‌بخشید. زیرا ارزش موسیقی را می‌فهمید[1]. اما دریغ از این زمانه‌که در برابر هنر، حتی زهی پشیمن که به‌گردن هنرمند بیاویزند نمی‌دهند:

درین‌دوران گرت زین‌به پسندند   زهی پشمین به‌گردن وانبندند[2]

۳. وقاحت ابنای عصر. سیطرهٔ رذایل در جامعهٔ پست، موجب وقاحت اهل دوران می‌شود. زیرا آنچه‌که مایهٔ شرم و حیای مردمان است از قبل احترام به فضیلتها حاصل می‌شود. نظامی در مباحثه و مناظرهٔ خسرو و فرهاد از زبان فرهاد گوشزد می‌کند که این جهان، جایگاه انسانهای آزرم‌پیشه و جوانمرد و چشم و دل پاک نیست؛ بلکه از آن بی‌شرمها، گستاخان، نامردمان و چشم‌دریدگان است:

کسی را روبرو از خلق بخت است   که چون‌آیینه‌پیشانیش‌سخت‌است
هرآنکس‌چون ببخشد نشوخاکی   که دارد چون بنفشه شرمناکی
زبی‌شرمی کسی کوشوخ دیده است   چو نرگس با کلاه زرکشیده‌است[3]

و در مقالت سوم مخزن‌الاسرار نیز ضمن هشدار به‌اینکه عمر روزگاری محکوم به‌فناست؛ می‌گوید: دنیا از نیکان خالی شده است و آنچنان نامردمی وسعت گرفته‌که آدمی از ملاقات آدمی دوری می‌گزیند. انگار از آدمیان معرفت رخت بربسته و انسانها گم و گور شده‌اند. ظاهراً زمانه از عدل خالی شده و انسان چاره‌ای جز گوشهٔ عزلت گزیدن ندارد. زیرا با هرکس که‌آمیزشی پیدا می‌کنی مصلحت را در نهایت، در گریختن از او می‌بینی. چراکه از همنشینی اینان بوی وفا به‌مشام نمی‌خورد[4].

درچنین زمانه‌ای: اهل دین پست، یوسفها گرگ و زاهدان مستند و جان بدر بردن سخت است مگر به‌دو چیز: بدی و بدپسندی. یعنی بدی بکنی و بدی بپسندی و گرنه از بین خواهی رفت. بندگان اصیل خدا هم که قادر به‌بدی کردن و بدی پسندیدن نیستند:

حاش لله که بندگان خدای   این چنین بند بر نهند به‌پای

---

۱. ر.ک: خسرو و شیرین/۱۹۴.
۲. همان جا/۱۰۰.
۳. همان، ۱۴/۲۴۵ و ۲۴۶/۱-۲.
۴. ر.ک: افزوده‌ها (۸۷).

از پس دوزخ آتش انگیزند　　　　نفط جویند و طلق را ریزند

ب- مدینهٔ فاضلهٔ نظامی

نظامی، همچون بقیهٔ افکار حکمی خویش، جای مخصوصی را به‌بحث راجع به‌مدینهٔ فاضله اختصاص نداده است. اما از عواقب جمیع شخصیتهای برجستهٔ داستانی او، و جانبداریهای وی از وضعیتهای گوناگون حوادث و بالاخره سوق‌دادن این اشخاص به‌نقطه‌ای که مورد علاقه‌اش می‌باشد، می‌توان تا حدودی تصویر وی را از جهان آرمانی نشان داد. به‌عنوان مثال نگاه کنید به:

۱. خسروپرویز هوسباز در پایان داستان، زاهد دیرنشین می‌شود و دست از سلطنت می‌شوید و خود را در دریای عشق تطهیر می کند و از ستم به‌سوی عدل رانده می‌شود.

۲. شاهزاده‌ای همچو شیرین، از هوس محض به‌سوی عشق ناب هدایت می‌شود و حتی سلطنت را بدان فدا می‌سازد.

۳. بهرام هوسباز نیز در پایان داستان، ضمن درک بی‌اعتباری جهان و فهم تمثیلهای هفت گنبد، نه‌تنها هفت گنبد را به‌نیایشگاه مبدل می کند، بلکه به‌داد ستمدیدگان می‌رسد و از تاج و تخت کناره می‌گیرد و بسوی غار ابدیت می‌شتابد.

٤. اسکندر درپایان راه و سفر، با نوشابه زن فهیم و پادشاه «بردع» که از شهوت بدور است برخورد می کند و با تنبه ازسفره‌ای که برایش می‌گسترد، از زر دست می کشد و به‌سوی آب حیات — جلوه‌ای از زندگانی‌واقعی و ابدی — رانده می‌شود.

٥. سایر داستانهای فرعی مندرج در آثار نظامی با افسانه های متعدد آن نیز — مانند داستان ماهان — نتایجی به‌همین شکل دارند. بنابراین بزرگترین فضیلت در جامعهٔ آرمانی نظامی، حکمت می‌باشد. به‌همین خاطر است که شخصیتهای داستان نظامی بویژه، پادشاهان یا رؤسای مدینهٔ فاضلهٔ او یا مانند ارسطو حکیم‌اند یا بسوی دوستی و آشنایی با حکمت رانده می‌شوند.

آنچه که موجب قوام چنین مدینه‌ای است، عدالت می‌باشد. در تصویرسلطنت بهرام، نظامی افسانه‌ای می گوید که خود نیز به‌اغراق آن متوجه است:

گر ترا این حدیث روشن نیست　　　عهده بر راویست بر من نیست[1]

در این افسانه گوید: چهار سال در سرزمین بهرام قحطی مطلق روی داد. پادشاه دستور داد همهٔ والیان در انبارها را بگشایند و بر مردم ببخشند. خود نیز از خزانه خرج کرد و از مرزهای خارج گندم (دانه) وارد کرد. در تمام دوران سلطنت بر مردم عدل روا داشت. فقط یک نفر در دوران قحطی از بی‌برگی فوت نمود که موجب اندوه فراوان بهرام شد. روی به خداوند آورد و گفت: من اگر قدرت داشتم حتی اجازه نمی‌دادم آهویی در دشت گرسنه بماند. اما چنین قدرتی فقط از آن تست که به همه روزی دهی. بدین ترتیب عذر تقصیر پیش خدای آورد. خداوند نیز چهارسال مرگ را از دیار بهرام ممنوع کرد.

می‌گوید: در عهد بهرام بعلت عدم مرگ و میر، دشت و دمن همه خانه و عمارت شد. آنقدر که از پشت بامها توانستی از ری به‌اصفهان بروی! مردم در آسایش و امنیت کافی بودند. تیغ و خنجر و هر سلاح دیگر کنار نهاده شد. شادی و شادخواری جای اسلحه را گرفت. ششهزار خنیاگر و موسیقیدان و رقاص از ناحیهٔ بهرام مأمور شدند تا در همه جای ایران موجبات شادی افراد را عهده‌دار شوند. بهرام هفت‌سال خراج را برمردم بخشید. همهٔ مردم صف اندر صف به می خوردن و پایکوبی و رقص برخاستند. دستور داده بود، از روز نیمی را مردم کار کنند و نیم دیگر را به‌شادمانی پردازند. بدین ترتیب همه‌جا بساط جشن وسرور بود و غم از این جامعه رخت بربست[2].

نمونهٔ دیگری‌از جامعهٔ آرمانی نظامی را می‌توان در اقبالنامه ملاحظه کرد. در بخشی از مرحلهٔ رسیدن اسکندر به‌حد شمال، وی به‌شهری می‌رسد که اهالی آنجا در صلح و صفای کامل بسر می‌برند. نه برای باغها حصاری دارند نه برای شهرشان درب آهنین. نه از شحنه و پاسبان خبری است و نه از چوپان برای گله. دروغ در شهر آنان وجود ندارد. همه با یکدیگر مهربان‌اند. سخن چینی، تهمت، بهتان، بدگویی، از زبان مردم جاری نمی‌شود. در غم دیگران شادمان نیستند و در شادی هم شریکند. تسلیم به‌رضای الهی‌اند. در سختیها صبورند و اگر به کسی

---

۱. هفت‌پیکر، ۶. ۱/۱.

۲. ر.ک: هفت‌پیکر/۴. ۱-۷. ۱.

گرفتاری رسد همه از کیسهٔ خود می‌بخشند. به‌اندازه می‌خورند و از پرخوری دورند. شکار به‌اندازهٔ نیاز می‌کنند و حیوانات را آزار نمی‌رسانند. همه کار می‌کنند. پس در آن شهر نه دزدی پیدا می‌شود و نه پاسبانی. مرگ زودرس وجود ندارد و همه در پیری با سال زیاد در می‌گذرند و بر مرده‌ها اندوهگین نمی‌شوند[1].

اسکندر که در این سفرها به‌ابلاغ رسالت پیامبری خود می‌پردازد، از دیدار این مدینهٔ فاضله شگفتزده می‌شود. می‌بیند این است ره و رسم انسانیت و زندگی آدمی‌وار. پس جایی برای ابلاغ دین خود ملاحظه نمی‌کند. چرا که پیامبری هم برای مردم جاهل است نه آگاه و نیک اخلاق و نیک منش.

اگر سیرت اینست! ما برچه‌ایم | وگر مردم اینند! پس ما که‌ایم
فرستادن ما به دریا و دشت | بدان بود تا باید اینجا گذشت
مگر سیر گردم ز خوی ددان | در آموزم آیین این بخردان
گر این قوم را پیش ازین دیدمی | به‌گرد جهان برنگردیدمی[2]

ظاهراً نظامی از انتخاب اسکندر به‌عنوان رئیس مملکت، اعتقادش را به حکومت حکما و خردمندان می‌رساند و از هدایت وی بسوی شهر مذکور حتی بی‌نیازی چنین جامعه‌ای را از هر نوع پادشاه و حاکمی نیز ابلاغ می‌کند.

در مدینهٔ فاضلهٔ نظامی، محبت حلقهٔ اتصال مردم و رهبر است. می‌گوید: سروری و پادشاهی بر مردم، از طریق مهربانی و مردمی پیشه کردن است. زیرا شیر هم در میان دد و دام به‌طریق مهمان‌نوازی سلطان آنها شده است. جهان طوری که دست و پای آن را به‌زنجیر کشیده و قفل بزنی شیرینی ندارد، بلکه در گرفتن و دادنش به‌دیگران لذتناک می‌شود و جوانمرد نیز با مردم زندگی می‌کند[3].

رئیس مدینهٔ فاضله

جامعه‌ای این‌چنینی در نظر نظامی، رهبری یا پادشاهی با صفات ویژه لازم دارد. اولین ویژگی رئیس مدینه، حکمت‌دوستی و نزدیکی وی به‌حکیمان است و در نتیجه حکومت بر مبنای خرد. عشق نظامی را به‌حکومت خردمندانه نه‌تنها در

---

۱. ر. ک: اقبالنامه/ ۲۲۷-۲۳۲.

۲. همان، ۲۳۲/ ۱-۴.

۳. ر. ک: شرفنامه، ۱۴۸/ ۲-۸.

چهرهٔ آگنده از خرد و حقیقت اسکندر بر ساختهٔ او می‌توان ملاحظه کرد؛ بلکه در سوق‌دادن بقیهٔ حکومتگران نیز به‌همین نقطه می‌توان مشاهده کرد. در «اقبالنامه» از ناحیهٔ سقراط، افلاطون و ارسطو، پادشاه سفارش شده است به‌خردمندی و پیروی از از خرد. تأکید بر ارزش حکیمان و دانایان نیز از همین نیاز برخاسته است. شاه در مجموع، تشویق می‌شود به‌انجام هر کاری از روی خرد و مشورت با خردمندان و دوری از ترتیب امور بر مبنای هوس که در مسیر ارضای خصایل کبر و غرور بوده باشد.

برای حفظ صیانت نفس و حفظ خرد، گریز از همنشینی با جاهلان، بدگوهران و کسانی که بددهن و مشوق شاه در پیروی از ضد خرد هستند توصیه می‌شود. زیرا ضامن روسپیدی در پیشگاه الهی و آمرزش جاودانی و رسیدن به‌خردمندی و آزرم، در گرو دوری از بداندیشان، بی‌آزرمان و نادانان است[1].

در حکومت فاضله، شاه و رهبر از حکیم و هنرمند و هنرمند نیز از شاه بی‌نیاز نیستند. و هرجا حکومتی ارجمندی یافته است حاصل رأی بلند حکیمان بوده است. ذکر همین نیاز از زبان پدر ارسطو — نقوماجس — معلم اسکندر رفته است و اسکندر نیز همین پند را پس از به‌حکومت رسیدن آویزهٔ گوش کرد و ارسطو را به‌وزارت خویش برگزید[2].

همین نکته در جای دیگر نیز تکرار شده که جهانگیری اسکندر در سایهٔ رأی و دانش ارسطو بوده است:

ارسطو که دستور درگاه بود　　　بهر نیک و بد محرم شاه بود
سکندر به‌تدبیر دانا وزیر　　　به‌کم روزگاری شد آفاق‌گیر[3]

مستلزم حکومت در مدینهٔ فاضله دانش و خرد است و اسکندر برای آنکه رئیسی حکیم در این مدینه باشد، دستور می‌دهد همهٔ کتابهایی را که از ایران آورده‌اند ترجمه کنند تا از محتویات حکیمانهٔ آنها بهره‌مند شود. یا مباحثهٔ وی با حکیمان عصر مانند سقراط، افلاطون، ارسطو، بلیناس، فرفوریوس، هرمس و حتی حکمای هند از همین نیاز حاصل می‌شود.

---

۱. ر. ک: اقبالنامه/۱۴۲-۱۶۴.
۲. ر. ک: شرفنامه، ۸۷/۳-۱۳.
۳. شرفنامه، ۹۳/۹-۱۰.

نظامی در آثار دیگر خویش نیز شخصیتها را بسوی دانش‌اندوزی و مشورت با حکیمان هدایت می کند. کمااینکه خسرو پرویز هم پس از بیداری و ارشاد شیرین بسوی حقایق امور، در خدمت بزرگ‌امید حکیم می‌نشیند و از او حکمت می‌آموزد[1]. نشستهای بهرام نیز در هفت گنبد و شنیدن افسانه‌های هفت گنبد در پایان منجر به‌حکمت‌آموزی می‌شود. گرچه این افسانه‌های حکیمانه نه از زبان حکما بلکه از زبان زیبارویان بیان شده است.

ویژگی دوم پادشاه آرمانی نظامی که مسلماً حاصلی از حکیم بودن وی است، عدالت در سیمای رئیس مدینه می‌باشد. چنانکه وی از طرز حکومت کوتاه‌مدت شیرین، به‌مناسبت گسترش عدل و رسیدگی به‌حال رعیت و آزادی بندگان و زندانیان تمجید می کند[2]. و اگر عنوان «شرفنامه» را بر کتاب خویش برگزیده به‌مناسبت شرفی است که اسکندر از حکومت عدل بدست آورده است. گرچه چهره‌ای که از اسکندر به‌عنوان پادشاه در اقبالنامه و شرفنامه آمده است با تاریخ وفق نمی‌دهد و بیشتر به‌شاهان آرمانی شبیه می‌باشد؛ ولی عشق نظامی به‌جامعه‌ای سالم، انسانی و عادلانه کاملاً هویداست. رئیس مدینهٔ فاضله و صفات پادشاه آرمانی را نظامی، از زبان اسکندر هنگام تکیه‌زدن بر تخت کیانی چنین بیان می کند:

۱- پادشاه داد ستمدیدگان را دهد. ۲- براساس خرد و وفاداری بدان عمل کند. ۳- راست پیشه باشد و آگاه از روز رستاخیز. ٤- براساس زور و قلدری حکومت نکند. ٥- طمع بر اموال دیگران نداشته باشد. ٦ -آزار ناشی از مردم را بپذیرد ولی مردم‌آزار نباشد. ۷- مالیاتها و خراجها را حذف کند. ۸- گنج بدست آمده را بطور مساوی تقسیم کند. ۹- هنرمندان را معزز دارد. ۱۰- مفتخورها را توجهی نداشته باشد. ۱۱- به‌درویشان کمک کند. ۱۲- کارها را براساس دین و دانش پیش برد. ۱۳- ستمدیده‌نواز و ستم‌پیشه کش باشد. ۱٤- موافق حق‌شناسان و مخالف باطل‌پرستان باشد. ۱٥- مملکت را ثروتمند کند و فقر را ریشه کن سازد. ۱٦- به‌گسترش عدالت در حد شبانی گرگ بر میش بپردازد[3].

---

۱. ر. ک: خسرو و شیرین/ ۳۹۷-۴۰۴.

۲. ر. ک: افزوده‌ها (۸۸).

۳. ر. ک: شرفنامه، ۲۵۸/۱۵-۱۷ و ۲۵۹/۱-۱۵ و ۲٦۰/۱-۱٥ و ۲٦۱/۱-۱۳.

نکات مذکور که از زبان اسکندر خطاب بر مردم رانده‌شده است، بسیار ایده‌آل به‌نظر می‌رسد. و این‌گونه کلام را از زبان هر کسی که به‌تخت‌تکیه زده است مردم بسیار و بسیار شنیده‌اند. اما تاریخ و واقعیت خلاف آن را نمایش داده است. نظامی میان آرمان و آرزو و حقیقت و واقعیت بیرونی فاصله‌ها می‌بیند. پس بدنبال این سخنرانی زیبای اسکندر، شاعر، دانایان‌را وادار می‌کند اسکندر را بیازمایند.

یکی از ایشان برای آزمایش شاه می‌گوید: «پادشاها من یک درم احتیاج دارم، اگر برمن ارزانی داری از بخشیدن کشوری بهتراست. اسکندر می‌گوید: از پادشاه درشأن گنجینهٔ او درخواست کن. دانا می‌گوید: اگر شاه از بخشیدن درمی خجالت می‌کشد. پادشاهی عالم را به‌من ببخشد. اسکندر در این لحظه عصبانی می‌شود و با لفظ بدسگال دانا را مورد خطاب قرار می‌دهد. می‌گوید: تو دوبار درخواست کردی یکی درشأن من نبود و دیگری در حد خودت. بایست سخن به‌اندازه گفت.

دانای دیگری می‌گوید: تو گفتی‌من یک رویه‌ام با شما. پس‌چرا ما، در زیر و تو در بالا نشسته‌ای؟ پادشاه استدلال می‌کند که او سرور مردم است و سر درست نیست که در زیر باشد.

دیگری می‌پرسد: تو مدعی خردمندی و مرد خدا بودنی. پس زیور ایزدی‌ات با کبر و پوشش پر از زیورت نمی‌سازد. وی می‌گوید: من اگر خویشتن همچو گلشن می‌آرایم بخاطر این‌است که چشم شما از دیدارمن روشنی گیرد همانطور که شکوفایی بهار موجب روشنی چشم روزگار می‌شود[1].

نتیجه‌ای که ازین پرسش و پاسخها حاصل است اینکه نظامی اسکندر را نیز در این مرحله از حکومتش کاملاً حکیم و خردمند نمی‌داند. زیرا وی کماکان در گرو نفس و امراض نفسانی است. و حال آنکه پادشاه ایده‌آل کسی است که کاملاً هواهای نفسانی و تعلقات دنیوی را از خود دور کرده باشد و حکومت را برای خدا و آسایش خلق او انجام دهد و تنها تفاوت و فضیلتش نسبت به دیگران در دانش و خرد افزون بر آنان باشد.

اندیشه و خرد درنزد پادشاه کلید زرینی است که می‌تواند بدان وسیله درهای سعادت را بگشاید. اندیشهٔ قوی از صد شمشیرزن و از صدها کلاه پادشاهی

---

۱. ر. ک: شرفنامه، ۲۶۲/۱-۱۹.

ارجمندتر است. زیرا با شمشیر قوی نهایت ده تن را می‌توان کشت ولی با اندیشه‌ای درست پشت یک لشکر را می‌توان شکست[1].

بدین‌ترتیب جامعهٔ آرمانی یا مدینهٔ فاضلهٔ نظامی از دو عنصر با این‌خصوصیات ویژه درست می‌شود: نخست مدینه‌ای که در آن سجایای اخلاقی و صفات فاضله‌ای نظیر مهربانی، محبت، کار و کوشش، عدالت، سخاوت، صبر، اعتدال، تسلیم به رضای الهی مابین اهل مدینه به‌عنوان اصل و قاعده منتشر است و از صفات رذیلهٔ ستمگری، سخن‌چینی، تهمت، بهتان، بدگویی، شادی برای اندوه دیگران، شکمبارگی و شهوت و دزدی خبری نیست.

دوم رئیس مدینه‌ای که عامل انتشار خویهای نیک و امحای صفات رذل است و شخصاً آراسته به فضایل می‌باشد.

نکات دیگر در سیاست مدن

آداب جنگیدن. نکتهٔ مهم در آداب جنگ، عدم پیشدستی و عجله است. باید به‌دشمن اجازه داد نخست او حمله کند تا بهانهٔ لازم برای نبرد پیدا شود. این سخن را مشاوران اسکندر هنگام جنگ با «دارا» بر زبان رانده‌اند[2].

لوازم پیروزی در جنگ را نظامی در شرفنامه چنین آورده است:

۱. داشتن جرأت و شهامت، که قوت قلب از بازوی توانا واجب‌تر است.

۲. مددخواهی نه از لشکریان بلکه از خداوند برای بدست آوردن پیروزی.

۳. برای پیروزی صبر و شکیبایی را پیشه کردن.

۴. پس از پیروزی خاتمه دادن به‌ستیز و نبستن راه گریز دشمن.

۵. مردانه کوشیدن بهنگام بروز یأس.

۶. قویدل بودن که این سفارش رستم است بر فرامرز و بهمن هنگام جنگ با اسفندیار. و نترسیدن که آن خصیصه موجب پیروزی اسکندر شد و یأس و ترس باعث شکست دارا گشت.

۷. کشتن سپهسالار لشکر دشمن که موجب فرار لشکریان می‌شود و این رسم رستم بود[3].

---

۱. ر. ک: **خسرو و شیرین**، ۱۱۳/۱-۴.

۲. ر. ک: **شرفنامه**، ۱۴۶/۶-۷.

۳. ر. ک: همان، ۲۳۱/۱۱-۱۵، ۲۳۲/۱-۱۲ و ۲۳۳/۱-۸.

اما سیاست جنگ سوای مطالب پیش‌گفته نیازمند تدبیرهای دیگری هم هست. این تدابیر را می‌توان از بیانات ارسطو دریافت. وی می‌گوید: دشمن را در وهلهٔ نخست باید با چربزبانی فرا خواند و با سرعت سرش را برید[1]. در جایی که شمشیر کارگر نیست، باید از طلا استفاده کرد و با رشوه دادن — و به‌تعبیر وی با مهربانی — کار شمشیر را با طلا جایگزین کرد[2]. بهتر است دشمنان ستیزه‌گر را به جان هم افکند و از سیاست «تفرقه بیانداز و حکومت کن» پیروی کرد[3]. فراری جبههٔ دشمن را نباید پذیرفت. زیرا فطرت او به فراراست نه قرار[4].

افلاطون نیز سفارشهایی دارد، می‌گوید: در حمله‌ها بهتر است از محاصره افتادن مواظب بود. به‌گفتار بیگانه نبایست گوش فرا داد. در دشت و کوه، لشکر را نبایست پراکنده حرکت داد[5]. از بومیان خودفروخته باید اطلاعات سری دریافت داشت[6]. و اگر کارها به‌اعدام چند تن روبراه می‌شود، از قتل عام می‌بایست صرفنظر کرد[7].

زن و جامعه

در دنیای فئودالیته، یافتن نمونهٔ زنی از جهان امروز که برای خویشتن امتیازهای اجتماعی کسب کرده و در عمل وارد فعالیت اجتماعی شده است بیهوده می‌باشد. انتظار جامعهٔ فئودالی از زن در دو چیز نهفته است: در زایایی و شهوترانی. بنابراین از هر دو دیدگاه زن چیزی جز یک وسیله نیست. یا وسیله‌ای است برای بقای نسل و یا وسیله‌ای است برای شهوترانی مرد. نظام اخلاقی مرتب بر زن را نیز مرد تعیین می کند. اگر وسیلهٔ بقای نسل تلقی شود، صفات متلازم آن تمکین از مرد در جمیع زمینه ها، عفت و شرمناکی، خانه‌داری و آشپزی، جلب رضایت شوی، و نظایر می‌باشد. و اگر وسیلهٔ اطفای امیال شهوانی مرد تلقی شود، صفات متلازم آن زیبایی، طنازی، خنیاگری، جوانی، و نظایر خواهد بود. بعید نیست در متون دوران فئودالیسم یکی دو سخن مترقی نیز راجع به‌زن وجود داشته باشد، لیکن بحث از زن خوب نه در چهارچوب اجتماع بزرگ انسانی، بلکه در چهار دیواری خانه مطرح است. کما اینکه در کمتر متنی سفارش بر سوادآموزی و شرکت در اجتماع و کسب حقوق برابر زن با مرد و دفاع از نوامیس انسانی و آزادگی او شده است.

۱-۷. به‌ترتیب ر. ک: اقبالنامه، ۱۴۵/۲-۳، ۹-۱۱، ۵-۴ و ۱۵۱/۲، ۱۵۶/۱ و ۶ و ۸-۹ و ۱۱.

نگاهی گذرا به‌یکی دو متن از ادب فارسی این نکات را روشنتر می کند.

در قابوسنامه می‌نویسد: «اما چون زن کنی(...) طلب غایت نیکویی زن مکن که به‌نیکویی‌معشوقه گیرند. زن پاک‌روی و پاک‌دین باید و کدبانو و شوی‌دوست و پارسا و شرمناک و کوتاه‌دست و کوتاه‌زبان و چیز نگاه دارنده باید که باشد تا نیک بود... اگرچه زن مهربان و خوبروی و پسندیدهٔ تو باشد تو یک‌باره خویشتن را در دست او منه و زیر فرمان او مباش که اسکندر را گفتند که چرا دختر دارا را به‌زنی نکنی که بس خوب است؟ گفت: سخت زشت باشد که چون ما بر مردان جهان غالب شدیم زنی بر ما غالب شود...

«و دیگر بکوش تا بهیچ وجهی او را غیرت ننمایی و اگر رشک خواهی نمود، خود نخواهی بهتر بود، که زن را رشک نمودن به‌ستم ناپارسایی آموختن بود. و بدان که زنان به‌غیرت بسیار مردان را هلاک کنند و نیز تن خویش را فراز کمتر کسی دهند از رشک و حمیت و باک ندارند...

«و هیچ خادم را در خانهٔ زنان راه مده و اگرچه سیاه و ساده باشد مگر سیاهی زشت و ممسوخ بود...»[1].

خلاصهٔ نظر امام محمد غزالی نیز در کیمیای سعادت چنین است که صفات شایستهٔ زن برای نکاح کردن باید اینها باشد: پارسا — و اصل این است که زن ناپارسا یا در مال یا در تن خیانت کند —باشد. خلق نیکو داشته باشد. جمال نیکو داشته باشد که سبب الفت است. به همین جهت دیدار قبل از ازدواج ضرورت دارد. نازا نباشد. دوشیزه بود. از نسبی محترم باشد. از خویشاوندان نزدیک هم نباشد[2]. همچنین به‌اعتقاد او «باید با زنان مشورت کرد و خلاف باید کرد به‌آنچه گویند»[3].

رئوس نظر خواجه نصیر نیز در مورد زن چنین است: زن جفتی است که امر تناسل و توالد بر وجود او موقوف است و امور خانه از قبیل تأمین خوراک و ترتیب معاش و آذوقه در عهدهٔ تدبیر او است[4]. بهترین صفات زن عبارت است از: عقل و دیانت، عفت و فطنت، حیا و رقت دل و تردد و کوتاه‌زبانی و طاعت

---

۱. قابوسنامه/ ۱۴۴-۱۴۶.
۲. کیمیای سعادت، ج ۱/ ۳۱۱-۳۱۳.
۳. کیمیای سعادت، ج ۱/ ۳۱۶.
۴. اخلاق ناصری / ۲۰۶-۲۰۷.

شوهر و بذل نفس در خدمت او و جلب رضایت وی. بهترین زن، زنی است که زایا باشد و بر ترتیب منزل و تقدیر نگاه داشتن در انفاق واقف و قادر بود، و به مجامله و مدارات و خوشخویی مؤانست و تسلی هموم و جلای احزان شوهر گردد[1].

وظیفهٔ مرد در قبال آنهمه اخلاق نیک و سجایای اخلاقی که زن باید داشته باشد، تکریم او و اظهار محبت و شفقت نسبت بدوست. اما محبت و شفقت در حد عشق نباید باشد بلکه در حدی که زن فقط احساس امنیت و آزادی در منزل کند و دستش در تدبیر خانه باز باشد[2]. اما اگر مرد مبتلا به‌عشق زن شود، باید آن عشق را از زن پوشیده دارد «و چنان سازد که البته واقف نشود. پس اگر نتواند که خویشتن را نگاه داردعلاجهایی که درباب عشق فرموده‌اند استعمال باید کرد»[3].

شاید آخرین سخن خواجه را بتوان در این عبارت خلاصه کرد که معتقد است: با زن در مصالح کلی نباید مشورت کرد و بر اسرار خود نباید آنان را واقف نمود و مقدار مال و مایه بایست ازو پوشیده داشت[4].

در ادبیات نظم فارسی نیز نگرش به‌زنان — یعنی نیمی از اجتماع— بر همین دیدگاه گسترش دارد. در مجموع، دید منفی چربش بیشتری دارد و زن موجودی در ردیف آلات و اسباب فساد یا عیش و عشرت تلقی شده است. سیمای مرد پیوسته برتر از زن، اندیشهٔ او والاتر، مدیریتش در ادارهٔ جامعه لایقتر تصویر گشته است. آنچه که بیش از همه از زن تصویربرداری شده است بر حول محور زیباییهای سحرانگیز، ظرافت و شکنندگی جسم و دل‌بردن و فتنه‌انگیزی زن تکیه دارد. زنی که جز تأمین حس جمال‌پرستی و هوسرانی و در شکل محترمانه عشق و عاشقی مرد ندارد[5]. در چنین زنی یکباره وظایف اجتماعی و انسانی او به‌عنوان یک عنصر زنده به‌چشم نمی‌خورد و گم می‌شود و به‌عنصری کاملاً خیالی و جادووش و سکرآور بدل می‌گردد. جلوه‌های زیبایی چنین زنی در همه جای جسم و اطوار او پراکنده است. رخساری خورشیدوش و بهارگون با طراوت بهاران، زنخدانی چون سیب، زلفی سیاه و مشکین

---

۱. اخلاق ناصری / ۲۱۵-۲۱۶.
۲. همان / ۲۱۷.
۳. همان / ۲۱۹.
۴. همان‌جا.
۵. شواهد به‌ترتیب تاریخی از شاعران پارسی در افزوده‌ها آمده است (۸۹).

و طره‌ای هندو، چشمی نرگس‌گون و جادوگر و فسونکار و بالاخره قدی چون سرو دارد. و همهٔ این ابزار در طریق دل‌بردن و عشوه‌ریختن و فتنه‌انگیختن بکار می‌رود و نقشی به‌عنوان یک انسان مسئول در اجتماع زنده ندارد.

نظامی و زن

در بادی امر، نسبت به‌نظر نظامی در باب زن تضادی ملاحظه می‌شود. اما پس از دقتی کوتاه و مروری اندک بر جمیع آثار وی می‌توان این تضاد را بدین شکل حل نمود که بخشی از نکات منفی نگرش بر زن از رسوبات اندیشه و فرهنگ غالب عصر نظامی وارد شده و در واقع بیان اعتقادات زمان و اهل زمان است، و بخش دیگر اعتقاد شخص نظامی است که از طریق داستان‌پردازیهای وی نظرات شخصی او را گسترش می‌دهد.

آنچه که از افکار عمومی و فرهنگ غالب عصر نسبت به‌زن در آثار نظامی آمده است، در عین زیبایی تمام، وسیلهٔ گناه و شهوت، غفلت از روز آخرت و انحراف از طریق حق تلقی گشته است. از چنین موجودی دوری جستن توصیه شده، از زبان افلاطون نقل شده است که زن و پرخواری هر دو ویرانگر است و شاه اگر می‌خواهد موفق شود باید از آشپز ماهر و جفت زیبا بپرهیزد. غذا کم خورد و زن کم گیرد[1].

بعلاوه، زن و شراب دو نیروی زایل کنندهٔ خرد در نظر حکمای زهدپیشهٔ یونان آمده است[2]. در این فرهنگ، امیال شهوانی زن برتر است[3] و در مقابل مرد قدرت خویشتنداری ندارد. پس بهتر که پیوسته در پرده پنهان باشد. زیرا جز این مایهٔ ماتم و عزا خواهد بود و جمشید چه نیکو گفته است که جای زن بهتراست در پرده باشد و گرنه در گور بودنش اولی است:

زن آن به که در پرده پنهان بود — که آهنگ بی‌پرده افغان بود

چه خوش گفت جمشید با رای‌زن — که یا پرده، یا گور به‌جای زن[4]

به‌همین جهت است که به‌پارسایی زن نباید اطمینان کرد. زیرا با وجود دزد

---

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۹۰).

۲. ر. ک: افزوده‌ها (۹۱).

۳. ر. ک: افزوده‌ها (۹۲).

۴. شرفنامه، ۲۹۰/۶-۷.

آشنا، بستن در خردمندانه‌تر است:

مشو بر زن ایمن که زن پارساست　　　　　که دربسته به گرچه دزد آشناست[1]

زن، سبک، کم‌خرد و خام‌است. به‌همین دلیل زود از راه بدر می‌شود و همین خصایل باعث می‌شود که مرد او را در خفا حفظ کند و دور از مردان نگهدارد. همچنین وی در برابر زر و زیور زود تسلیم می‌شود و باید مواظب بود:

زن چو زر دید چون ترازوی زر　　　　　به جوی با جوی درآرد سر

زن چو مرد گشاده‌رو بیند　　　　　هم بدو هم به‌خود فرو بیند

بر زن ایمن مباش زن کاهست　　　　　بردش باد هر کجا راهست[2]

زنان رازدار نیستند و سقراط ضمن پند خویش بر سلطان وی را توصیه می کند راز از زنان پوشیده دارد. همچنین سخنان ایشان را هم اعتمادی نیست. بهتر آنکه گفتار ایشان را ناشنیده انگاشت:

ز پوشیدگان، راز پوشیده‌دار　　　　　وزیشان سخن نانیوشیده دار[3]

همچنین، داشتن صفات مردان در زنان‌نیز محکوم شده است. گستاخی و دلیری و شجاعت مختص مرد است و درست نیست زن کارهای مردانه کند. زیرا زن از جنس سمن است و نازک. بنابراین مردانگی در زنان بسیار اندک باشد. زن اگر بجای سیمین‌تنی رویین‌تن هم باشد بهتر آنست که بجای لاف زدن از مردانگی از زن‌بودن سخن گوید: زن همچو ماهی است که بالاخره خوراک نهنگ است. بعبارت بهتر زن مانند کاغذی است نازک که از آن سپر ساختن بیهوده است. از اینها گذشته زنان در مردانگی استوار نیستند[4].

بنابراین آنچه که زیبندهٔ زن است: خوبرویی، زیبندگی، فریبندگی، خوش‌آوازی و نوازندگی است[5].

شاید بهترین نمونه از باور نظام فئودالی را از زن، بتوان از زبان مرد عرب شترسواری که نظامی او را «سیاه شترسوار» و «گرزه‌مار» نامیده است در لیلی و مجنون

---

۱. شرفنامه/۸.
۲. هفت‌پیکر، ۱/۱۹۲ و ۱۶/۱۹۱-۱۷.
۳. اقبالنامه، ۴/۱۶۴.
۴. ر.ک: شرفنامه/ ۴۱۴-۴۱۵.
۵. ر.ک: همانجا.

شنید. در تصور پوچ این عرب، زن موجودی است نااستوار درعهد، بی‌وفا، برتر در امیال شهوانی و ریاکار:

زن گرنه یکی هزار باشد — در عهد، کم‌استوار باشد
چون نقش وفا و عهد بستند — بر نام زنان قلم شکستند
زن دوست بود ولی زمانی — تا جز تو نیافت مهربانی
چون در بر دیگری نشیند — خواهد که دگر ترا نبیند
زن میل زمرد بیش دارد — لیکن سوی کام خویش دارد
زن راست نبازد آنچه بازد — جز زرق نسازد آنچه سازد
بسیار جفای زن کشیدند — وز هیچ زنی وفا ندیدند
زن چیست نشانه‌گاه نیرنگ — درظاهر صلح و درنهان جنگ
در دشمنی آفت جهان است — چون دوست‌شود هلاک جان‌است
گویی که بکن نمی‌نیوشد — گویی که مکن دو مرده کوشد
چون غم خوری او نشاط گیرد — چون شاد شوی زغم بمیرد
این کار زنان راست بازاست — افسون زنان بد درازاست[1]

از همین بیتها به‌نیکی خواری و ذلت زن در جامعهٔ مردسالاری کاملاً هویداست.

اما نظر نظامی در مورد زن، درکنار همین قضاوتها ازکمینگاه اندیشه بیرون می‌جهد و به‌روشنی، اعتقاد وی را درجهت خلاف چنین باورها نمایش می‌دهد. مثلاً آنجاکه چینیان کنیزکی را به‌اسکندر هدیه کرده‌اند درکنار توصیفها از زیبایی و هنرمندی او، می‌گویند دلیر و شجاع نیز هست. ولی اسکندر این صفت را نه می‌پذیرد و نه‌باور دارد. زیرا زن و برازندگی او را در زیبایی و هنرمندی می‌داند. اما نظامی مسیر داستان را طوری پیش می‌بردکه خلاف این وصف و قضاوت بروز کند. همین زن درجنگ اسکندر با روس در نبرد ششم و هفتم دلاوریها می کند و اسیر می‌شود. پس از اسارت معلوم می‌شود او زن است بعدها بواسطهٔ روسی وحشی که گرفتار اسکندر و مورد محبت وی واقع شده‌است از اسارت روسیان خارج و تحویل شاه می‌شود. آن موقع است که اسکندر به‌اشتباه خود پی می‌برد. آنقدرکه بعداً

۱. **لیلی و مجنون**، ۱۴۴/۶-۱۸.

اسکندر وی را «دیبای بزم و زیبای رزم» می‌نامد[1].

نظامی به‌پرده نشینی‌زنان و دور از دسترس بودن آنان معترض است و این اعتراض را در هنگام حملهٔ اسکندر به‌رومیان که از دشت قفچاق می‌گذرد ضمن داستان بیان می‌کند. در این دشت زنان بی‌حجاب فراوانی پراکنده بودند و لشکر اسکندر که مدتها بود زن ندیده بودند دچار التهاب و هیجان شده بودند. اسکندر، شبانه پیران قوم قفچاق را فراخوانده و بدیشان نصیحت کرده بود که زن بهتراست روی پوشیده و در پرده باشد. زنی که چهره به‌بیگانه نمایش می‌دهد نه‌شکوه خویش دارد و نه‌شرم شوی نگاه دارد. زن اگر از سنگ هم باشد بالاخره نامش زن است. پاسخ پیرمردان قفچاق بسی جالب است. آنها می‌گویند: رسم ما چنین است. درست هم نیست این مردم را به‌حجاب دلچرکین‌سازی. بلکه باید شما چشمان خود را نقاب درکشید. شاه ازین سخن در می‌ماند. در نتیجه دست بدامن طلسم «بلیناس» حکیم می‌شود تا اهل قفچاق را پوشیده‌روی سازد[2].

نظامی در این بیان قصد آن دارد که بر مرد نیز پوشیدگی و حجاب ضرورت دارد. و اگر چنین عفتی بر مردان نیز عارض شود، در پرده نهان ساختن زنان لزومی نخواهد داشت. زیرا این کار عملاً محروم ساختن نیمی از انسانهای فعال جامعه از شرکت در ساختمان و ادارهٔ کشور است.

نظامی درکنار تأیید عفت مردان، پارسایی، نجابت و بویژه دوشیزگی قبل از ازدواج را برای زنان از اصول نجابت می‌داند[3].

سوای این توصیه‌های اخلاقی، نگاه نظامی از درون داستانهایش به‌جنس زن خیلی ژرفتر از توصیفهای ظاهری او از زیبایی زنان است. او در این داستانها به‌جنس زن به‌عنوان موجودی انسانی می‌نگرد که قدرتهای بالقوهٔ رهبری و ادارهٔ کشور، اخذ حکمت و خردمندی در او وجود دارد. او مانند اهل قرون وسطا زن را در ارضای امیال پست شهوانی مردان خلاصه نمی‌کند. اشخاص داستانی او همچون مردان در صحنه‌های حکمرانی و سیاست، حکمت و دانش، دلاوری و جنگ، عفت و عصمت، خردمندی و دادگستری عرض وجود می‌کنند و در بسیاری موارد

---

۱. ر.ک: شرفنامه/ ۴۶۹-۴۷۱.

۲. ر.ک: همان/ ۴۲۶-۴۲۷.

۳. ر.ک: خسرو و شیرین/ ۱۱۹-۱۲۱.

بویژه در عشق و استقامت، حتی بر مردان نیز مرجح اند. بنگرید به‌حکمرانی شمیرا و شیرین که حکومتشان و رعیت نوازیشان عادلانه‌تر از خسروپرویز است. یا نوشابه را که اسکندر از او به‌عنوان فرمانروایی حکیم نکته ها می‌آموزد. یا هفت کنیزک هفت گنبد را که افسانه‌هایشان همگی مشحون از نکات اخلاقی و حکمی است و بهرام بسی عبرتها از شنیدن آنها می‌آموزد و بواقع از بهرام بسی فهیم‌تر و داناترند. بعلاوه این شیرین است که در آخر خسروپرویز را بسوی حکمت‌آموزی و دادگستری رهنمون می‌شود.

در میان جمیع آثار نظامی، بهترین تصویر زن، در سیمای شیرین و لیلی گرد آمده است. «شیرین نظامی، در زن یک انسان کشف می کند. در این انسان تصویر غرور انسانی روشنتر از تمام کیفیات به‌چشم می‌خورد. شیرین نظامی، بازیچهٔ دست مرد نیست. او عاشقی است حماسی و زنی زیبا و صاحب اراده که باوجود شیفتگی، درمقابل هوسهای گنه‌آلود و آتی خسرو سر بر نیاورد. و زمانی که شاپور پیام خسرو را برای دیدار پنهانی به‌لحاظ وجود مریم به‌اطلاع وی رساند، آنچنان قاطع و محکم بر او تاخت که شاپور درمقابل شخصیت و اردهاش سر فرود آورد:

به‌تندی سر زد آوازی به شاپور — که‌ازخودشرم‌دارای ازخدا دور
نه هرگوهر که پیش‌آمدتوان‌گفت — نه هرچه آن برزبان‌آید توان‌گفت

و افزود:

که گرشه گوید اورادوست دارم — بگوکاین عشوه ناید درشمارم
وگرگوید کشم تنگش درآغوش — بگوکاین آرزو بادت فراموش[1]

بالاخره نیروی شگرف‌عشق شیرین، از پادشاهی ستمگر و خوشگذران، سلطانی عادل می‌سازد و درمقابل عشق وادارمی کند زانو بزند.

«شیرین» شاهزاده است و نمایندهٔ مردم نیست. اما سمبل «زن» است و مظهر مقاومت و خویشتنداری که مرگ را درکفن مردش خواست و با مرگ خود خواسته است با خسرو متحول که خواب همسرش را برهم نزده و به‌تنهایی تلخی جان‌دادن را پذیرفته بود، میثاقی دوباره بندد:

به‌خون گرم شست آن خوابگه‌را — جراحت تازه کرد اندام شه را

---

۱. خسرو و شیرین، ۱۹۹/۴ و ۶ و ۹. ۲/۲ و ۶.

پس آورد آنگهی شه را در آغوش لبش بر لب نهاد و دوش بر دوش[1]

اما سیمای لیلی، از یک دیدگاهی، تصویر زنی است که حتی از آزادی انتخاب نیز محروم است و نمی‌تواند در پاسخ عشق راستین خویش همسر آتی را برگزنید. موجودی که در یک نظام پوسیده مانند دوران فئودالیته حق انتخاب در هیچ موردی را ندارد. به‌همین جهت اگر نه همه بلکه اکثر غمها، اضطرابها و ناتوانیهای او، حاصل مقام و موقعیت زن در آن دوران می‌باشد. احساس انسانی او بایستی در میانهٔ آداب و رسوم عصر جهالت مدفون شود و در پایان به‌طنز گوید:

زن گرچه بود مبارز افکن آخر چو زن است، هم بود زن[2]

نظامی در سیمای لیلی، عصیان زن و خویشتن را علیه اجبارهای زیستن ناشی از نظام غلط و غیرانسانی نمایش می‌دهد. شخصیت وی را با آنکه بزور و اکراه به «ابن‌سلام» داده‌اند طوری می‌پرورد که به‌جای تسلیم، مبارزه کند. عمل لیلی در تپانچه‌زدن به چهرهٔ ابن‌سلام و عدم تمکین بر او، حرکتی نمادین است علیه نظم قرون وسطایی و بی‌حرمتی جامعه نسبت به‌زن:

لیلیش تپانچه‌ای چنان زد کافتاد چو مرده مرد بی خود
گفت ار دگر این عمل نمایی از خویشتن و زمن بر آیی
سوگند به آفریدگارم کآراست به‌صنع خود نگارم
کز من غرض تو بر نخیزد ور تیغ تو خون من بریزد[3]

از سوی دیگر، پایداری و مقاومت عملی لیلی و هم‌چنین شیرین در مقام عشق، سمبول دیگری است از مخالفت نظامی با اعتقادهای ارتجاعی بی‌وفایی و بی‌مهری زن و نااستواری و بدعهدیش.

اصولاً داستان لیلی و مجنون و خسرو شیرین از یک جهت در ادبیات فارسی استثناست و آن حضور زن به‌عنوان شخصیت برتر نمایشی در داستان است. همین نکته ارزش دادن نظامی را نسبت به‌زن نشان می‌دهد. در هر دو داستان عنصر برجستهٔ اخلاقی نیز در نزد دو زن گرد آمده است. چراکه شیرین بسی عفیفتر از

---

۱. شرح حال و خلاقیت هنری و بررسی آثار نظامی، خانم قهرمانی، رسالهٔ چاپ‌نشده، ص ۵۹-۶۲.
۲. زندگی و اندیشهٔ نظامی/ ۸۰.
۳. لیلی و مجنون، ۱۴۱/۶-۹.

خسروپرویز، خردمندتر و حکیم‌تر و مستقیم‌تر در عشق نسبت بدوست و مقام لیلی را نیز برخی به‌مناسبت کتمان عشق و سوختن و ساختن در آتش آن، در مقام قیاس با مجنون که عشق را پوشیده نداشته است بالاتر می‌دانند...

همهٔ حادثه‌ها در داستان خسرو و شیرین که حول محور شخصیت شیرین می‌گردد، نیز دلیل بر بهای خاصی است که زن در دیدگاه نظامی کسب کرده است.

«در هیچیک از داستانها و منظومه‌هایی که در مشرق‌زمین، پیش از نظامی نوشته شده، به‌چنین وضعی برخورد نمی‌کنیم. اصولاً تمثال زن، همیشه در طرحی منفی نمایانده می‌شد. نظامی با احساسهای حقیقی انسانی خود، این سنت پوچ را که در اصل مانع رشد و تکامل ادبیات می‌شد، رد می‌کند و چند تمثال مثبت زن می‌آفریند که بیشتر آنان به‌مثابهٔ قهرمانان جاودان ادبیات جهانی، قرنهای متمادی در آثار ادبی ملل گوناگون تجسم یافته‌اند و تکرار شده‌اند. عمل نظامی نه‌تنها در ادبیات رسمی بلکه در میان خنیاگران دوره گرد (عاشق‌ها) آذربایجانی نیز مؤثر افتاد»[1].

بدین‌ترتیب توجه نظامی به‌زن در جامعه‌شناسی آثار او جای ویژه‌ای دارد و بخشی از سیاست مدن را در بر می‌گیرد. چنین وضعی در میان حکمای پیشین و بعدی نظامی یعنی خواجه‌نصیر جز در موضع تدبیر منزل و با دیدی تحقیرآلود ملاحظه نمی‌شود. ظاهراً غلبهٔ فرهنگ فئودالیته در آثار حکما بیش از نظامی شاعر و حکیم مؤثر افتاده است. و ما در مقام قیاس افکار نظامی در باب زن نسبت به خواجه‌نصیر و غزالی، نظامی را موشکافتر، عادل‌تر و ژرفتر می‌بینیم.

فرجام سخن

نظامی و هر شاعر بزرگ این مملکت برای ما افتخار و شرف است و بایست ارزش و قدر و منزلت آنان که نگاهبانان واقعی هویت، فرهنگ و اندیشهٔ ایرانی هستند محفوظ و مصون باقی بماند. در ادب زرین پارسی، گنجینهٔ فرهنگ و تمدن ایرانی در لابلای اشعار پر از رمز و کنایت شاعران، قرنهاست پنهان است، و تاریخ واقعی ملت رنجدیدهٔ آن در زبان استعاری این ساحران سخن تبلور یافته است. چه

---

۱. زندگی و اندیشهٔ نظامی/۵۳-۵۴.

سیماهای درخشانی که در این مرز و بوم، در زیر فضاهای مختنق و مستبد نظام فئودالیته استعدادهایشان کور شد، و چه نیروها و مغزهای بزرگی که در فشارهای ناشی از ستمگریها و کوردلیهای حاصل از تعصبات سنگین له شدند و در آستانهٔ شکوفایی نابود گشتند.

در این میانه، فقط مقداری زبان شعر به‌مناسبت کنایت و رمزی که در آن نهفته است، در دست شاعران پرمایه توانست بخشی از افکار طلایی اندیشمندان این مرز و بوم و تصویری از رنجهای مردم آن را، از دید خشن شاهان مستبد و نظام پوسیده‌شان مصون دارد، و اکنون از ورای سخن مه‌آلود این شاعران، تاریخ گمگشته و پنهان و در عین حال واقعی اندیشهٔ ایرانیان اندیشمند را می‌توان رقم زد و درک کرد، و با آفتاب درخشان دانش نقد ادبی به‌درون دنیای درپرده‌خفتهٔ آنان رسوخ نمود و بار دیگر هویت واقعی ایرانی‌را کشف کرد و بدان بازگشت.

اکنون که ایرانی در مقام قیاس با جهان بظاهر متمدن و صنعتی، از عقب‌ماندگی خویش احساس درد، غبن، ناتوانی و حقارت می کند، بی‌بازگشت به خویشتن خویش و بازشناخت اندیشه‌وران والای خود در قرون تاریکی اروپا، و در مآل احساس افتخار و نازیدن و بالیدن به‌افتخارات ادبی و علمی و هنری مردان نیک‌اندیش خود، نخواهد توانست ایرانی آزاد و آباد و انسانی ایجاد کند.

نظامی، یکی از این افتخارات ملی باید تلقی شود، و هریک از اندیشمندان و شاعران صاحب‌فکر این کشور نیز باید بدقت مورد مطالعه قرار گیرد، تا در مجموع هویتی ایرانی در مفهوم واقعی آن بدست آید. امروزه ایران ما بیش از هر چیز بدین ارزش بزرگ نیازمند است. علاوه بر این یکی از رمزهای احساس هویت، ارج‌نهادن و بزرگ کردن نام و اثر اندیشمندان و شاعران است و نقد و بررسی این آثار ولو بصورت انتقادی نیز یکی از نشانه‌های اهمیت‌بخشیدن به‌کار آنان تلقی می‌شود.

امیدواریم این رساله بخشی از این فریضه را توانسته باشد پاسخگو شود و حق نظامی، پس از قرنها متروک‌ماندن به نحوی ادا شده باشد، و شعور ملی ما در جهت حفظ این مواریث کهن با تمام نمودهای آشکار و نهان آن بیدار و هشیار گردد.

افزوده‌ها

۱. ای خنک آنشب که جهان بی‌تو بود / نقش تو بی‌صورت و جان بی‌تو بود
چشم فلک فارغ ازین جستجوی / گوش زمین رسته ازین گفتگوی
تا تو درین ره ننهادی قدم / شکر بسی داشت وجود از عدم
فارغ از آبستنی‌ات روز و شب / نامیه عنین و طبیعت عزب
باغ جهان زحمت خاری نداشت / خاک سراسیمه غباری نداشت
طالع جوزا که کمر بسته بود / از ورم رگ‌زدنت رسته بود
مه که سیه‌روی شدی در زمین / طشت تو رسواش نکردی چنین
زهره هنوز آب درین گل نریخت / شهپر هاروت به بابل نریخت
از تو مجرد زمی و آسمان / تو به کنار و غم تو در میان
تا به تو طغرای جهان تازه گشت / گنبد پیروزه پرآوازه گشت
از بدی چشم تو کوکب نرست / کوکبهٔ مهد کواکب شکست
بود مه و سال ز گردش بری / تا تو نکردیش تعرف‌گری
روی جهان کاینهٔ پاک شد / زین نفسی چند خلل‌ناک شد
مشعلهٔ صبح تو بردی به شام / صادق و کاذب تو نهادیش نام
خاک زمین در دهن آسمان / تا که چرا پیش تو بندد میان
بر فلکت میوهٔ جان گفته‌اند / می‌شنوش کان به زبان گفته‌اند
تاج تو افسوس که از سر بهست / جل زسگ و توبره از خر بهست

لاف بسی شد کـه درین لافگاه — بر تو جهانی به‌جوی خاک راه
خود تو، کفی خاک به جانی‌دهی — یک‌جو کهگل به‌جهانی دهی
(مخزن‌الاسرار، ۱۱۱-۱۱۳)

۲. مرغ قفس- پر که مسیحای تست — زیر تـو پر دارد و بالای تست
یـا زقفس چنگل او کـن جدا — یا قفس خویش بـدو کـن رها
تا بنه چون سوی ولایت بـرد — در پر خـویشت به‌حمایت برد
چون‌گذری زین دوسه دهلیز خاک — لـوح تـرا از تـو بشویـند پاک
ختم سپیدی و سیاهی شوی — محـرم اسرار الهـی شوی
(مخزن‌الاسرار، ۹۹/۹۸و۱۰۰/۱-۴)

۳. اول کاین ملک به نامت نبود — ویـن ده ویـرانه مقامت نبود
فـر همای حملی داشتی — اوج هـوای ازلـی داشتی
گرچه پر عشق تـو غایت نداشت — راه ابـد نیز نهایت نـداشت
سـانـده شدی قصد زمین ساختی — سایه بر این‌آب و گل انـداختی
(مخزن‌الاسرار، ۱۱۸/۱- ٤)

٤. خویشتن را چـو خضر بازشناس — تا خوری آب زنـدگی بـه قیاس
آب حیوان نه آب حیوان است — جان با عقل و عقل با جان است
جان چراغ است و عقل روغن او — عقل جان است و جـان ما تن او
عقل با جـان عطیهٔ احـدی است — جـان بـا عقل زندهٔ ابـدی است
حاصل ایـن دو جـز یکـی نبود — کان‌دو داری‌در این شکی نبود
تـا ازیـن دو به‌آن یکـی نـرسـی — هیچکس را مگو که هیچ کسـی
کان یکی یافتی دو را کم زن — پای بر تـارک دو عالـم زن
(هفت پیکر، ۵۳/ ٥-۱۱)

٥. خرد شیخ الشیوخ رأی تـو بس — ازو پرس آنچه‌می‌پرسی نه‌از کس
سخن کز قول آن پیر کهن نیست — برپیران‌وبال است‌آن‌سخن نیست
خرد پای و طبیعت بند پایست — نفس یکیک‌چوسوهان بندسایست
بدین زرین حصار آن شد برومند — که ازخود برگرفت‌این‌آهنین بند
چو این‌خصمان که‌ازیارت برآرند — بر آن کارند کز کارت برآرند

ازین خرمن مخوریکدانه گاورس	بـرو مـی‌لرز و بـرخود نیز مـی‌ترس
چوعیسی خر برون بر زین تنی چند	بمان در پای‌گاوان خرمنـی چند

(خسرو وشیرین، ٦ ٤٢/ ١-٥)

٠٦ چـو فرخ بـود روزی از بـامـداد	همـه مـرد را نیکی آید بـه یـاد
بخوبی نهـد رسم بـنـیادهـا	ز دولت بـه‌نیکی کنـد یـادهـا
سر ازکوی نیک اختـری بـر زنـد	بـه‌نیک اختـری فـال اختر زنـد
بـهنگام سختـی مشـو نـاامید	کـز ابـر سیه بـارد آب سپید
درچـاره‌سازی بـه‌خـود در مبنـد	که بسیـار تلخی بـود سودمند
نفس بــه کـز امید یـاری دهـد	که ایـزد خـود امیدواری دهـد
گره درمیاور بـر ابـروی خـویش	درآیینهٔ فتح بین روی خـویش

(شرفنامه، ١٥١/ ١-٧)

٠٧ اساسی کـه درآسمان وزمـی است	بـه انـدازهٔ فکـرت آدمـی است
شـود فکـرت انـدازه را رهنمـون	مـر از حد و انـدازه نـارد بـرون
به هر پـایـه‌ای دست چندان رسد	که آن پایه را حد به‌پایـان رسد
چو پایـان پـذیـرد حـد کـائنات	نمانـد در انـدیشه دیگر جهات
نیندیشد انـدیشـه افـزون ازیـن	توهستی نه این بلکه بیرون ازین

(شرفنامه، ١٢/ ١٢ و ١٣/١-٤)

٠٨ خوانده به‌جان ریزهٔ انـدیشناک	ابجد نه مکتب ازین لوح خاک
کس نه بدین‌داغ تو بودی وسن	نـوبـر این بـاغ تـو بودی وسن

(مخزن‌الاسرار، ١١٧/ ٨-٩)

٠٩ خـرد شیخ‌الشیوخ رأی تـو بس	ازو پرس آنچه‌می‌پرسی نه‌ازکس
سخن کز قول آن پیر کهن نیست	برپیران وبال‌است آن سخن‌نیست
خرد پای و طبیعت بند پایست	نفس یکیک‌چوسوهان‌بند سایست
بدین زرین حصار آن شد برومند	که‌ازخود برگرفت این آهنین بند

(خسرو و شیرین، ٤٢٦/ ١-٤)

١٠. هرکسی را نهفته، یاری هست	دوستی هست‌و دوستداری هست
خرد است آن کـز او رسـد یـاری	همـه داری اگـر خـرد داری

هر که داد خرد نداند داد　　　آدمی صورتست و دیو نهاد

(هفت پیکر، ۳۹/ ۲-۴)

۱۱. و کل صغیرو کبیر مستطر. وهر امر کوچک و بزرگ آنجا نگاشته است. قمر/ ۵۳

ولکل امة اجل، فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعة، ولا یستقدمون. هر قومی را دوره‌ای و اجل معینی است که چون فرا رسد لحظه‌ای مقدم و مؤخر نتواند کرد. اعراف/ ۳٤

و ان من قریة الا نحن مهلکوها قبل یوم‌القیامة او معذبوها عذاباً شدیدا، کان ذلک فی‌الکتاب مسطوراً. هیچ شهر و دیاری در روی زمین نیست جز آنکه پیش از ظهور قیامت اهل آن شهر را یا هلاک کرده یا به‌عذاب‌سخت معذب می کنیم، این حکم در کتاب علم ازلی مسطور است. اسراء/ ۵۸

و ما تحمل من انثی ولا تضع الا بعلمه، و ما یعمر من معمر ولا ینقص من عمره الا فی کتاب. هر رنج و مصیبتی که در زمین یا از نفس خویش به شما رسد همه در کتاب، پیش از آنکه در دنیا ایجاد کنیم ثبت است و خلق آن بر خدا آسان‌است. حدید/ ۲۲

و ما من غائبة فی‌السماء والارض الا فی کتاب مبین. هیچ امری در آسمان و زمین پنهان نیست جز آنکه در کتاب (علم الهی) آشکار است. نمل/۷٤.

۱۲. چو کار افتاده گردد بینوایی　　　درش درگیرد از هرسو بلایی

به هر شاخ گلی کو درزند چنگ　　　به‌جای گل ببارد بر سرش سنگ

چنان از خوشدلی بی بهر گردد　　　که در کامش‌طبرزد زهر گردد

چنان تنگ آیداز شوریدن بخت　　　که برباید گرفتش زین جهان رخت

(خسرو و شیرین، ۲۰۸/ ۳-٦)

۱۳. مرانیست ازخود حسابی به‌دست　　　حساب‌من ازتست چندانکه هست

بدو نیک را از تو آید کلید　　　زتو نیک وازمن بد آید پدید

(شرفنامه، ۷/۹- ۱۰)

۱٤. عمر چو یک روزه قرارت نداد　　　روزی صد ساله چه باید نهاد

صورت ما را که عمل ساختند　　　قسمت روزی به ازل ساختند

روزی از آنجات فرستاده‌اند　　　آن خوری اینجا که ترا داده‌اند

گرچه در این راه بسی جهد کرد | بیشتر از روزی خود کس نخورد
جهد به‌دین کن که براین است عهد | روزی و دولت نفزاید به جهد
(مخزن‌الاسرار، ۱۰۴/۱۶ و ۱۰۵/ ۱-۴)

۱۵. درین ره که سر بر دری می‌زنم | به امید تاجی سری می‌زنم
سری کان ندارم ازین در دریغ | به‌ار تاج بخشی بدان سر نه تیغ
به‌حکمی که آن در ازل رانده‌ای | نگردد قلم زانچه گردانده‌ای
ولیکن به‌خواهش من‌حکم کش | کنم زین‌سخنها دل خویش‌خوش
(شرفنامه، ۹/۷-۱۰)

۱۶. از مریدان بی‌مراد مباش | در توکل کم اعتقاد مباش
من که مشکل‌گشای صدگر هم | دهخدای ده و برون دهم
گر درآید ز راه مهمانی | کیست کو در میان نهد خوانی
... بر طریقی روم که رانندم | لاجرم آب خفته خوانندم
(هفت‌پیکر، ۴۶/ ۴-۶ و ۴۷/۵)

۱۷. بدو نیک از ستاره چون آید | که خود از نیک و بد زبون آید
گر ستاره سعادتی دادی | کیقباد از منجمی زادی
کیست از مردم ستاره شناس | که به گنجینه ره برد به قیاس؟
... هرچه هست از دقیقه های نجوم | با یکایک نهفته های علوم
خواندم و سر هر ورق جستم | چون ترا یافتم ورق شستم
(هفت پیکر، ۴/۱۰-۱۳ و ۵/۱-۲)

۱۸. خاصه درین بادیهٔ دیوسار | دوزخ محرورکش تشنه خوار
کاب جگر چشمهٔ حیوان اوست | چشمهٔ خورشید نمکدان اوست
شورهٔ او بی‌نمکان را شراب | شور نمک دیده درو چون کباب
آب نه و زین نمک آبگون | زهرهٔ دل آب و دل زهره خون
ره که دل از دیدن او خون شود | قافلهٔ طبع درو چون شود
درتف این بادیهٔ دیولاخ | خانهٔ دل تنگ و غم دل فراخ
هر که در این بادیه با طبع ساخت | چون‌جگر افسردوچوزهره گداخت
(مخزن‌الاسرار، ۱۲۹/ ۱-۷)

۱۹. به ملکی در چه باید ساختن جای — که غل برگردن است و بند برپای
(خسرو و شیرین، ۴۲۷/۸)

۲۰. نه پنجه سال، اگر پنجه هزار است — سرش بر نه که هم ناپایدار است
...زمین نطعی است ریگش چون نریزد — که بر نطعی چنین جز خون نریزد
بساخونا که شد برخاک این دشت — سیاووشی نرست از زیر این طشت
هر آن ذره که آرد تند بادی — فریدونی بود یا کیقبادی
کفی گل در همه روی زمی نیست — که بروی خون چندین آدمی نیست
(خسرو و شیرین، ۲۰۹/ ۱-۶)

۲۱. دشمن جانست ترا روزگار — خویشتن از دوستی اش واگذار
(مخزن الاسرار، ۱۶۷/ ۹)

۲۲. دوزخ گوگرد شد این تیره دشت — ای خنک آنکس که سبکتر گذشت
آب دهانی به ادب گرد کن — د رتف این چشمهٔ گوگرد کن
(همان، ۱۶۸/ ۲-۳)

۲۳. خصمی کژدم تبر از اژدهاست — کاین ز تو پنهان بود آن برملاست
(همان جا /۷)

سر سازگاری ندارد سپهر — کمر بسته بر کین ما ماه و مهر
مشو جفت این جادوی زرق ساز — که پنهان کش است آشکارانواز
برون لاف مرهم پرستی زند — درون زخمهای دو رستی زند
(اقبالنامه، ۲۶۱/ ٤-٦)

۲۴. مژه تا به هم بر زنی روزگار — به صد نیک و بد باشد آموزگار
سری را کند بر زمین پای بند — سری را بر آرد به چرخ بلند
درآرد ز منظر یکی را به چاه — بر آرد ز ماهی یکی را به ماه
کند هر زمان چند بازی بسیج — سرانجام بازیش هیچ است هیچ
(شرفنامه، ۵۲۰/ ۱۰-۱۳)

۲۵. فریبنده راهی شد این راه دور — که برچرخ هفتم توان دید نور
درین ره فرشته ز ره می رود — که آید یکی دیو و ده می رود
(شرفنامه، ۹۹/ ۱-۲)

۲۶. اگر عیشی‌است، صد تیمار با اوست | وگر برگ گلی صد خار با اوست
به‌تلخی و به‌ترشی شد جوانی | به صفرا و به‌سودا زندگانی
به‌وقت زندگی رنجور حالیم | که با گرگان‌وحشی در جوالیم
به‌وقت مرگ با صد داغ حرمان | ز گرگان رفت باید سوی کرمان
زگرگان تا به‌کرمان راه کم نیست | زما تا مرگ، مویی نیز هم نیست
(خسرو و شیرین، ۴۴۲/ ۹-۱۳)

۲۷. نظامی، چون مسیحا شو طرفدار | جهان بگذار بر مشتی علف‌خوار
(خسرو و شیرین، ۱۱۰/ ۷)

۲۸. زنهار نظامیا در این سیر | پا بست مشو به‌دام این دیر
(لیلی و مجنون، ۲۴/۱)

۲۹. از این مشتی خیال کاروان‌زن | عنان بستان علم بر آسمان زن
(خسرو و شیرین، ۴۲۷/ ۱۴)

مراد از خیال کاروان‌زن، مال دنیاست.

۳۰. از جهان پیش از آنکه درگذری | جان ببر تا ز مرگ جان ببری
خانه را خوار کن خورش را خرد | از جهان جان چنین توانی برد
(هفت‌پیکر، ۳۰۹/۳-۴)

۳۱. هر هنری طعنهٔ شهری درو | هر شکری زحمت زهری درو
آتش‌صبحی که‌در این مطبخ است | نیم شراری ز تف دوزخ است
مه که چراغ فلکی شد تنش | هست ز دریوزه خور روغنش
ابر که جاندار وی پژمردگی است | هم قدری بلغم افسردگی است
آب که آسایش جانها دروست | کشتی داند چه زیانها دراوست
خانهٔ پر عیب شد این کارگاه | خود نکنی هیچ به عیبش نگاه
(مخزن‌الاسرار، ۱۲۵/ ۳-۸)

۳۲. می‌نتوان یافت به شب درچراغ | در قفس روز توان دید زاغ
در پر طاوس که زرپیکرست | سرزنش پای کجا درخورست؟
زاغ که او را همه تن شد سیاه | دیده سپیدست دروکن نگاه
(مخزن‌الاسرار، ۱۲۵/۱۴ و ۱۲۶/۱-۲)

۳۳. کل نفس ذائقةالموت و انما توفون أجورکم یوم‌القیامة. هر نفسی شربت مرگ را خواهد چشید و محققاً روز قیامت همهٔ شما. آل عمران/ ۱۴۵
و ما کان لنفس ان‌تموت الا باذن‌الله کتاباً مؤجلاً. هیچکس جز به‌فرمان خدا نخواهد مرد که اجل هر کسی در لوح قضای الهی بدقت معین ثبت است. آل‌عمران/ ۱۴۵
کما بدأکم تعودون. چنانکه شما را در اول بیافرید دیگر بار به‌سویش باز آیید. اعراف/ ۲۹
و ما تدری نفس ماذا تکسب غداً، و ماتدری نفس بأی تموت، ان‌الله علیم خبیر. و هیچکس نمی‌داند که فردا (از سود و زیان) چه خواهد کرد و هیچکس نمی‌داند که به‌کدام سرزمین مرگش فرا رسد، پس خدا به‌همه چیز دانا و بر کلیهٔ اسرار و دقایق عالم آگاهست. لقمان/ ۳۴
کل نفس ذائقةالموت، ونبلوکم بالشر والخیر فتنة والینا ترجعون. هر نفسی درعالم رنج و سختی مرگ را می‌چشد و ما شما را به‌بد و نیک مبتلا کرده تا بیازماییم و (هنگام مرگ) بسوی ما بازمی‌گردید. انبیاء/ ۳۵
هوالذی خلقکم من طین ثم قضی اجلاً، واجل مسمی‌عنده، ثم انتم تمترون. اوست خدایی که شما را از خاک بیافرید، پس فرمان اجل و مرگ را بر همه کس مسلط کرد و اجلی که معین و معلوم است به‌نزد اوست پس(با این قدرت چرا) بازشک درآیات او خواهید کرد. انعام/ ۲

۳۴. **شداد:** شدادبن عاد. گمان می کنم این نام نزد یهود و مسیحیان مجهول باشد. گویند او قصری بساخت بزرگ، یک خشت از زر و یک خشت از سیم و باغی بکرد درآن جای درختان و میوه‌ها از گوهرها کرد. و به‌جای خاک عنبر ومشک و زعفران بیخت و درعوض آب و ریگ، درجویهای عسل و شیر، لؤلؤ و مرجان بکار داشت، و این برای آن کرد که «داوداو» او را به‌خدای یگانه خواند و بدو وعدهٔ بهشت کرد و او خواست که خود دراین‌جهان‌بهشتی برآرد چون بهشت خدای. و آنگاه که قصور و باغها به‌پایان رسید چون خواست به‌نظاره و تماشای از اسب فرود آید پایی بر زمین و پایی بر رکاب عزراییل جان او بستد. (لغت‌نامهٔ دهخدا)

۳۵. چنان زی با رخ خورشید نورش / که پیش ازنان نیفتی در تنورش
شنیدم ده هزارش خوبروینند / همه شکر لب و زنجیر موینند
دلش چون زانهمه گلها بخندد / چه‌گویی؟ درگلی‌چون مهر بندد!
چو بیند نیک عهد و نیکنامت / ز من خواهد به آیینی تمامت
فلک را پارسایی بر تو گردد / جهان را پادشایی بر تو گردد
چو تو درگوهر خود پاک باشی / به جای زهر او تریاک باشی
وگر در عشق بر تو دست یابد / ترا هم غافل و هم مست یابد
چو ویس از نیکنامی دورگردی / به زشتی در جهان مشهور گردی
(خسرو و شیرین، ۱۲۰/ ۳-۱۱)

۳۶. پس مردان شدن مردی نباشد / زن آن به کش جوانمردی نباشد
بسا گل را که نغز و ترگرفتند / بیفگندند چون بو برگرفتند
بسا باده که در ساغر کشیدند / به‌جرعه ریختندش چون چشیدند
(همان، ۱۲۱/ ۱-۳)

۳۷. مبارک رویم، اما در عماری / مبارک بادم این پرهیزگاری
مکن گستاخی از چشمم بپرهیز / که در هر غمزه دارد دشنهٔ تیز
هر آن مویی که‌درزلفم نهفته‌است / بر او ماری سیه چون قیرخفته‌است
تو را با من دم خوش در نگیرد / به‌قندیل یخ آتش در نگیرد
به طمع این رسن در چه نیفتم / به‌حرص این شکار از ره نیفتم
(همان، ۳۳۳/ ۷-۱۱)

یا در جای دیگر گفته است:
من آبم نام، آب زندگانی / تو آتش نام، آن آتش، جوانی
نخواهم آب و آتش درهم افتد / کز ایشان فتنه‌ها درعالم افتد
(همان، ۳۲۳/ ۹-۱۰)

۳۸. البته صبر در همه چیز نتایج درخشانی می‌دهد و این اعتقاد کلی نظامی است. در نتیجه صبوری در ناکامیها از جمله درباب عشق نیز موجب پیروزی است. زیرا اصل لذت در رسیدن آرزوها پس از چشیدن تلخیها قرار دارد. گوید:
فلک چون کارسازیها نماید / نخست از پرده بازیها نماید

به‌دهقانی چو گنجی داد خواهد نخست از رنج بردش یاد خواهد
اگر خار و خسک در ره نماند گل و شمشاد را قیمت که داند؟
بباید داغ دوری روزکی چند پس‌ازدوری‌خوش‌آیدمهر و پیوند
(خسرو و شیرین، ۸۸/ ۴-۷)

۳۹.آنکه دیوش بکام خود نکند نیک شد هیچ نیک، بد نکند
بر حرام آنکه دل نهاده بود دور از اینجا، حرامزاده بود
(هفت‌پیکر، ۳۱۳/ ۱۲-۱۳)

۴۰.جز آدمیان هر آنچه هستند بر شقهٔ قانعی نشستند
در جستن رزق خود شتابند سازند بدان قدر که یابند
چون وجه کفایتی ندارند یارای شکایتی ندارند
آن آدمی است کز دلیری کفر آرد وقت نیم سیری
گر فوت شود یکی نواله‌ش بر چرخ رسد نفیر و ناله‌ش
(لیلی و مجنون، ۵۵/۶- ۱۰)

۴۱.این من و من گو که در این قالب است هیچ مگوجنبش او تا لب است
چون خم گردون به‌جهان درمپیچ آنچه نه آن تو، به‌آن درمپیچ
زورجهان بیش ز بازوی تست سنگ وی افزون ز ترازوی تست
... هر کمری کان به‌رضا بسته شد از کمر خدمت تن رسته شد
(مخزن‌الاسرار، ۱۰۶/ ۱۰-۱۴)

۴۲.شیرز کم خوردن خودسر کش است خیره‌خوری قاعدهٔ آتش است
روز به‌یک قرصه چو خرسند گشت روشنی چشم خردمند گشت
شب که صبوحی نه بهنگام کرد خون زیادش سیه‌اندام کرد
(مخزن‌الاسرار، ۱۰۸/۲-۴)

۴۳.یک نفس ای خواجه، دامن کشان آستنی بر همه عالم فشان
رنج مشو راحت رنجور باش ساعتی از محتشمی دور باش
حکم چو بر عاقبت اندیشی است محتشمی بندهٔ درویشی است
ملک‌سلیمان‌مطلب کان کجاست؟ ملک همان، سلیمان کجاست؟
جمله همان‌است که‌عذراش بست بزم همان است که وامق نشست

حجله و بزم اینک تنها شده / وامق افتاده و عذرا شده
سال جهان گرچه بسی درگذشت / از سر مویش سر مویی نگشت
خاک همان خصم قوی گردن است / چرخ همان ظالم گردن‌زن است
صحبت گیتی که تمنا کند؟! / با که وفا کرد که با ما کند؟!
خاك شد آن کس که برین خاك زیست / خاك چه داند که درین خاك چیست؟
هر ورقی چهرهٔ آزاده‌یی است / هر قدمی فرق ملکزاده‌ای است
(مخزن‌الاسرار، ۸۳-۸۴)

۴۴. شنیدم رسن بسته‌ای سوی دار / برو تازگی رفت چون نوبهار
بپرسیدش از مهربانان یکی / که خرم چرایی و عمر اندکی؟
چنین داد پاسخ که عمر اینقدر / به‌غم بردنش چون توانم بسر
درین بود کایزد رهائیش داد / در آن تیرگی روشنائیش داد
(شرفنامه، ۲۹۱/ ۹-۱۲)

۴۵. بس این جادوئیها برانگیختن / چو جادو به کس در نیامیختن
نه گوگرد سرخی نه لعل سپید / که جوینده باشد زتو ناامید
به‌مردم درآمیز اگر مردمی / که با آدمی خو گرست آدمی
اگر کان گنجی چونایی بدست / بسی گنج ازاینگونه درخاك هست
چو دور افتد از میوه‌خور میوه‌دار / چه خرما بود نخل بن را چه خار
(شرفنامه، ۳۳/ ۷-۱۱)

۴۶. داستان پیر خشت‌زن:

درطرف شام یکی پیر بود / چون پری از خلق طرف گیر بود
پیرهن خود زگیا بافتی / خشت زدی، روزی از آن یافتی
تیغ زنان چون سپر انداختند / در لحد آن خشت سپر ساختند
هر که جز آن خشت نقابش نبود / گرچه گنه بود، عذابش نبود
پیر یکی روز در این کار و بار / کارفزائیش درافزود کار
آمد از آنجا که قضا ساز کرد / خوب جوانی سخن آغاز کرد
کاین چه زبونی و چه افکندگیست / کاه و گل این پیشهٔ خربندگیست
خیز و مزن بر سپر خاك تیغ / کز تو ندارند یکی نان دریغ

... خویشتن از جملهٔ پیران شمار — کار جوانان به جوانان گذار
پیر بدو گفت جوانی مکن — درگذر از کار و گرانی مکن
خشت‌زدن پیشهٔ پیران بود — بارکشی کار اسیران بود
دست بدین پیشه کشیدم که هست — تا نکشم پیش تو یک روز دست
... با سخن پیر ملامت گرش — گریان گریان بگذشت از برش
(مخزن‌الاسرار، ۹۷-۹۸)

۴۷. چو شاهان مکن خو به‌خوشخوارگی — هراسان شو از روز بیچارگی
ازین آتشین خانهٔ سخت‌جوش — کسی جان برد کو بود سختکوش
ز سختی به‌سختی توان رخت برد — به‌گوگرد و نفط آتش کس نمرد
(شرفنامه، ۳۴۲/۱-۳)

۴۸. آنچنان زی که گر رسد خاری — نخوری طعن دشمنان باری
این نگوید سر آمد آفاتش — وان نخندد که هان مکافاتش
گرچه دست تو خود نگیرد کس — پای بر تو فرو نکوبد بس
(هفت‌پیکر، ۴۰/۱-۳)

۴۹. در این ده کسی خانه آباد کرد — که گردن ز دهقانی آزاد کرد
... به‌مهمانی خویش تا روز مرگ — درختی شو، از خویشتن‌ساز برگ
چو پیله ز برگ کسان خوردگاز — همه‌تن شد انگشت وقی کرد باز
(شرفنامه، ۱۷۰/۱ و ۴ و ۵)

۵۰. چه نیکو متاعی است کار آگهی — کزین نقد عالم مبادا تهی
ز عالم کسی سر بر آرد بلند — که در کار عالم بود هوشمند
به‌بازی نپیماید این راه را — نگهدارد از دزد، بنگاه را
نیندازد آن آلت از بار خویش — کزو روزی آسان کند کار خویش
(شرفنامه، ۱۶۲/۱۰-۱۲و۱۶۳/۱)

۵۱. میفکن کول گرچه خوار آیدت — که هنگام سرما بکار آیدت
کسی بر گریوه ز سرما بمرد — که از کاهلی جامه با خود نبرد
(همان، ۱۶۳/۲-۳)

۵۲. جوان گرچه شاه دلیران بود — گه چاره محتاج پیران بود

جوان گر به‌دانش بود بی نظیر
نیاز آیدش هم به گفتار پیر
(همان، ۱/۵۰۷ و ۳)

۵۳. پس چه‌باشد عشق، دریای عدم
ورشکسته عقل را آنجا قدم
(مولانا)

دره‌منزل لیلی که خطرهاست در آن
شرط اول قدم آنست که مجنون باشی
(حافظ)

۵۴. هر یاد که بود رفت برباد
جز فرمشیم نماند بر یاد
امروز مگو چه خورده‌ای دوش
کان خود سخنی بود فراموش
گر زانچه رود در این زمانم
پرسی که چه می‌کنی ندانم
دانم پدری تو من غلامت
واگاه نیم که چیست نامت
تنها نه پدر زیاد من رفت
خود یاد من از نهاد من رفت
(لیلی و مجنون، ۱۲/۱۵۶-۱۴ و ۱/۱۵۷-۲)

۵۵. جز در غم تو قدم نداریم
غم دار توئیم و غم نداریم
گویی که بمیر در غمم‌زار
هستم ز غم تو اندرین کار
(لیلی و مجنون، ۲۱۴/۷ و ۹)

یا:

گر تیغ روان کنی بدین سر
قربان خودم کنی بدین در
اسماعیلی زخود بسنجم
اسماعیلیم اگر برنجم
چون شمع دلم فروغناکست
گر بازبری سرم چه‌باکست
(همان، ۱۳۴/ ۱۲-۱۴)

۵۶. من خاک توأم بدین خرابی
تو آب کیی که روشن آبی
من در قدم تو می‌شوم پست
تو درکمر که می‌زنی دست
(همان، ۱۹۲/۲-۳)

یا:

توسگدل و پاسبانت سگ‌روی
من خاک ره‌سگان آن کوی
سگبانی تو همی گزینم
درجنب سگان از آن نشینم
(همان، ۲۰۶/۷ و ۸)

۵۷. نخندم بر اندوه کس برق‌وار | که از برق من در من افتد شرار
به هر خار چون گل صلایی زنم | به هر زخم چون نی نوایی زنم
مگر کاتش است این دل سوخته | که از خار خوردن شد افروخته
چو دریا شوم دشمنی عیب شوی | نه چون آینه دوستی عیب گوی
به‌خواهنده آن بخشم از مال و گنج | که از باز دادن نیابم به‌رنج
نمایم جو و گندم آرم به‌جای | نه چون جو فروشان گندم‌نمای
پس و پیش چون آفتابم یکیست | فروغم فراوان فریب اندکیست
پس هیچ پشتی چنان نگذرم | که در پیش رویش خجالت برم
ز بدگوی بد گفته پنهان کنم | به‌پاداش نیکش پشیمان کنم
نگویم بداندیش را نیز بد | کزان گفته باشم بداندیش خود
(شرفنامه، ۴۲/ ۱-۹ و ۴۳/۱)

۵۸. ازبس که ربیعی و تموزی | دادی به‌ددان برات روزی
هر دد که بدید سجده کردش | روزی ده خویشتن شمردش
پیرامن او دویدن دد | بود از پی کسب روزی خود
احسان، همه خلق را نوازد | آزادان را به بنده سازد
با سگ چو سخا کند مجوسی | سگ گربه شود به چاپلوسی
(لیلی و مجنون، ۱۶۹/ ۷-۱۱)

۵۹. صحبتی جوی کز نکو نامی | در تو آرد نکو سرانجامی
همنشینی که نافه بوی بود | خوبتر زآنکه یافه‌گوی بود
(هفت‌پیکر، ۵۱/ ۶-۷)

۶۰. گوهر نیک را ز عقد مریز | وانکه بدگوهرست ازو بگریز
بدگهر با کسی وفا نکنند | اصل بد در خطا خطا نکند
(همان، ۵۲/ ۱۱-۱۲)

۶۱. کرا در خرد رای باشد بلند | نگوید سخن‌های ناسودمند
...سخن گرچه با او زهازه بود | نگفتن هم از گفتنش به بود
چه خوش گفت فرزانهٔ پیش‌بین | زبان گوشتین است و تیغ‌آهنین
نباشد به‌خود بر کسی مرزبان | که گوید هر آنچ آیدش بر زبان
(شرفنامه، ۱۰۶/ ۱۱۹۹-۱۴)

۶۲. بیانی که باشد به حجت قوی
زنافرخی باشد ار نشنوی
دری را که او تاج تارک بود
زدن بر زمین نامبارک بود
هنر نیست روی از هنر تافتن
شقایق دریدن خشن بافتن
خردمند را چون مدارا کنی
هنرهای خویش آشکارا کنی
(اقبالنامه، ۸۵/ ۶-۹)

۶۳. به از نام نیکو دگر نام نیست
بدآنکس که نیکو سرانجام نیست
چو می‌خواهی ای مرد نیکی‌پسند
که نامی بر آری به نیکی بلند
یکی جامه در نیکنامی بپوش
به‌نیکی دگر جامه‌ها میفروش
(شرفنامه، ۳۱۰/ ۱-۳)

۶۴. سکندر که آن نیکنامی نمود
بر آن نام نیکو بسی کرد سود
همه سوی نیکان نظر داشتی
بدان را بر خویش نگذاشتی
ز کشورخدایان و شهزادگان
نظر بیش کردی به افتادگان
کجا زاهدی خلوتی یافتی
به خلوتگهش زود بشتافتی
بهرجا که رزمی بر آراستی
از ایشان به‌همت مدد خواستی
همانا کزان بود پیروزجنگ
که پیروزه را فرق کردی زسنگ
(شرفنامه، ۳۱۰/ ۶-۱۰و۳۱۶/ ۱)

۶۵. زر از بهر مقصود، زیور بود
چو بندش کنی بندی از زر بود
(شرفنامه، ۳۰۹/ ۱)

۶۶. زری کادمی را کند بیمناک
چه در صلب آتش چه در ناف خاک
خلایق که زر در زمین می‌نهند
بر او قفل و بند آهنین می‌نهند
چو باد آمد و خاکشان را ربود
بر او بر زدن قفل آهن چه سود
(شرفنامه، ۳۰۵/ ۱۰-۱۶و۳۰۵/ ۱)

۶۷. سکهٔ زر چونکه به آهن برند
پادشهان بیشتر آهنگرند
ساخت ازو همت قارون کلاه
از سر آن رخنه، فروشد به چاه
بار تو شد تاش سر تست جای
بارگیت شد چو نهی زیر پای
(مخزن‌الاسرار، ۱۳۹/ ۱-۳)

۶۸. چو از زر تمنای زر بیشتر
توانگرتر آنکس که درویشتر

جهان آن‌جهان شد که درویش راست — که هم خویشتن راوهم‌خویش راست
شب‌وروزخوش‌می‌خوردبی‌هراس — نه‌از شحنه‌بیم و نه‌از دزد پاس
فراوان خزینه فراوان غم است — کمست‌انده‌آن‌را که دنیا کم است
(شرفنامه، ۹ ۳۰/ ٤-۷)

۶۹. آن می که چو اشک من زلالست — در مذهب عاشقان حلالست
درمی به امید آن زنم چنگ — تا باز گشاید این دل تنگ
شیریست[1] نشسته بر گذرگاه — خواهم که زشیر گم کنم راه
... ساقی به‌من آورآن می لعل — کافکند سخن در آتش نعل
آن می که گرهگشای کاراست — با روح چو روح سازگاراست
(لیلی و مجنون، ٤٨/٦-٨و١١-١٢)

همینطوراست ابیات زیر:
ساقی زخم شراب خانه — پیش آر میی چو ناردانه
آن می که محیط‌بخش کشته است — همشیرهٔ شیره بهشت است
(لیلی و مجنون، ٥٠/ ٤-٥)

یا:
سرم چون زمی تاب مستی گرفت — سخن باسخا هم نشستی گرفت
(اقبالنامه، ١٦/ ٥)

و یا:
ساقی می لاله رنگ برگیر — نصفی به نوای چنگ برگیر
آن می که منادی صبوح است — آباد کن سرای روح است
(لیلی و مجنون، ٥٢/ ٤-٥)

ساقی به صبوح بامدادم — می ده که نخورده نوش بادم
آن می که چو آفتاب گیرد — زو چشمهٔ خشک آب گیرد
(همان، ٥٢/ ١٣-١٤)

۷۰. مست مکن عقل ادب ساز را — طعمهٔ گنجشک مکن باز را
می که حلال آمده در هر مقام — دشمنی عقل تو کردش حرام

---

۱. مراد از شیر، شیر غم است.

می که بود کاب تو در جام اوست — عقل شد آن چشمه که جان نام اوست
گرچه می اندوه جهان را برد — آن مخور ای خواجه که آن را برد
می نمکی‌دان جگر آمیخته — بر جگر بی نمکان ریخته
گر خبرت باید چیزی مخور — کز همه چیزیت کند بی‌خبر
بی‌خبر آن مرد که چیزی چشید — کش قلم بی‌خبری درکشید
میل کش چشم خیالات شو — کنده - نه پای خرابات شو
(مخزن‌الاسرار، ١٤٤/ ١-٨)

٧١. می ناب ناخورده مستی مکن — اگر می خوری بت‌پرستی مکن
چو بی‌زعفران گشته‌ای خنده‌ناک — مخور زعفران تا نگردی هلاک
(شرفنامه، ٣٤١/ ١٠-١١)

٧٢. خطرهاست در کار شاهان بسی — که با شاه خویشی ندارد کسی
چو از کینه‌ای برفروزند چهر — به فرزند خود بر نیارند مهر
همانا که پیوند شاه آتش است — به‌آتش در ازدور دیدن خوش است
نصیحت موافق بود شاه را — گر از کبر خالی کند راه را
نصیحت‌گری با خداوند زور — بود تخمی افکنده در خاک شور
(شرفنامه، ١٨١/ ١-٥)

٧٣. چون گل باغ سرمدی داری — مهر نام محمدی داری
چون محمد شدی ز مسعودی — بانگ بر زن به کوس محمودی
سکه بر نقش نیکنامی بند — کز بلندی رسی به چرخ بلند
(هفت‌پیکر، ٥١/ ١-٣)

٧٤. نام و نسبت به خردسالی است — نسل از شجر بزرگ خالی است
جایی که بزرگ بایدت بود — فرزندی من نداردت سود
چون شیر به‌خود سپه‌شکن باش — فرزند خصال خویشتن باش
(لیلی و مجنون، ٤٦/ ١-٣)

٧٥. پیغمبر گفت علم علمان — علم‌الادیان و علم‌الابدان
درناف دو علم بوی طیب است — وان هردو فقیه یا طبیب است
می‌باش طبیب عیسوی هش — اما نه طبیب آدمی کش

سی‌باش فقیه طاعت‌اندوز
اما نه فقیه حیلت‌آموز
(لیلی و مجنون، ۴۷/ ۲-۵)

۷۶. با پرده‌دریدگان خودبین[1]
در خلوت هیچ پرده منشین
(همان، ۲۱/ ۶)

۷۷. گوهر نیک را زعقد مریز
وانکه بد گوهرست ازو بگریز
بدگهر با کسی وفا نکند
اصل بد در خطا خطا نکند
(هفت‌پیکر، ۵۲/ ۱۱-۱۲)

۷۸. به‌چندین کنیزان وحشی‌نژاد
مده خرمن عمر خود را به‌باد
یکی جفت تنها ترا بس بود
که بسیار کس مرد بیکس بود
(اقبالنامه، ۵۹/ ۱-۲)

۷۹. به‌مردم درآمیز، اگر مردمی
که با آدمی خوگرست آدمی
اگر کان گنجی، چو نایی بدست
بسی گنج ازاین گونه درخاک هست
(شرفنامه، ۳۳/۹-۱۰)

۸۰. رسم انصاف در جهان آورد
عدل را سر بر آسمان آورد
کند با دادپروران یاری
با ستمگاران ستمکاری
قفل غم را درش کلید آمد
کامد او فرخی پدید آمد
...گاو نازاده گشت زاینده
آب در جویها فزاینده
میوه‌ها بر درخت بار گرفت
سکه‌ها بر درم قرار گرفت
(هفت پیکر، ۱۰۱/ ۹-۱۴)

۸۱. که می‌داند که این دیر کهنسال
چه‌مدت داردو چون‌بودش احوال
بهر صد سال دوری گیرد از سر
چو آن دوران شد، آرد دور دیگر
نماند کس که بیند دور او را
بدان تا در نیابد غور او را
به‌روزی چند با دوران دویدن
چه شاید دیدن و چتوان شنیدن
زجور و عدل درهر دورسازی‌است
درو داننده را پوشیده رازی است

---

۱. پرده دریدگان خودبین، کنایه از منکران الوهیت است. توضیح مرحوم وحید، **لیلی و مجنون**، پاورقی ۲، ص ۲۱.

نمی‌خواهی که بینی جور بر جور   نباید گفت راز دور با دور
(خسرو و شیرین، ۲۰۹/۷-۱۱)

۸۲. خبر گرم شد در همه مرز و بوم   که آمد برون اژدهایی ز روم
به پرخاش دارا سر افراخته   همه آلت داوری ساخته
جهان را بدین مژده نوروز بود   که بیداد دارا جهانسوز بود
ازو بوم و کشور به یکبارگی   ستوه آمدند از ستمکارگی
ز دارا ـ پرستی منش خاسته   به مهر سکندر بیاراسته
(شرفنامه، ۱۷۰/۸-۱۱ و ۱۷۱/۱)

۸۳. ملک ضعیفان به کف آورده گیر   مال یتیمان به ستم خورده گیر
روز قیامت که بود داوری   شرم نداری که چه عذر آوری
... رسم ستم نیست جهان یافتن   ملک به انصاف توان یافتن
(مخزن‌الاسرار، ۷۹/۶-۷ و ۸۰/۱)

۸۴. خطرهاست در کارشاهان بسی   که با شاه خویشی ندارد کسی
چو از کینه‌ای بر فروزند چهر   به‌فرزند خود بر نیارند مهر
همانا که پیوند شاه آتش است   به‌آتش در از دور دیدن خوش است
نصحیت موافق بود شاه را   گر از کبر خالی کند راه را
نصیحت‌گری با خداوند زور   بود تخمی افکنده در خاک شور
(شرفنامه، ۱۸۱/۱-۵)

۸۵. سیاست‌بین که‌می‌کردند ازین پیش   نه‌با بیگانه با دردانهٔ خویش
کجا آن عدل وآن انصاف‌سازی   که با فرزند ازین‌سان رفت بازی
جهان ز آتش‌پرستی‌شد چنان گرم   که بادا زین مسلمانی ترا شرم
مسلمانیم ما، او گبر نام است   گر این گبری مسلمانی کدام است
نظامی بر سر افسانه شو باز   که مرغ پندرا تلخ آمد آواز
(خسرو و شیرین، ۴۵/۱۲-۱۶)

۸۶. وانکه او پنبه از کتان نشناخت   آسمان راز ریسمان نشناخت
پر کتان و قصب شد انبارش   زر به صندوق و خز به‌خروارش
(هفت‌پیکر، ۴۸/۴-۵)

۸۷. صحبت نیکان ز جهان دور گشت — خوان عسل خانهٔ زنبور گشت
دور نگر کز سر نامردمی — بر حذرست آدمی از آدمی
معرفت از آدمیان برده‌اند — و آدمیان را ز میان برده‌اند
... با نفس هر که در آمیختم — مصلحت آن بود که بگریختم
سایهٔ کس فر همایی نداشت — صحبت کس بوی وفایی نداشت
(مخزن‌الاسرار، ۸۶/۶-۱۱)

۸۸. چو بر شیرین مقرر گشت شاهی — فروغ ملک بر مه شد زماهی
به انصافش رعیت شاد گشتند — همه زندانیان آزاد گشتند
ز مظلومان عالم جور برداشت — همه آیین جور از دور برداشت
ز هر دروازه‌ای برداشت باجی — نجست از هیچ دهقانی خراجی
مسلم کرد شهر و روستا را — که بهتر داشت از دنیا دعا را
ز عدلش باز با تیهو شده خویش — به یک جا آب‌خورده گرگ با میش
رعیت هر چه بود از دور و پیوند — به‌دین و داد او خوردند سوگند
فراخی در جهان چندان اثر کرد — که یک دانه غله صد بیشتر کرد
نیت چون نیک باشد پادشا را — گهر خیزد به جای گل گیا را
(خسرو و شیرین، ۱۸۱/۱-۹)

۸۹. به‌حجاب اندرون شود خورشید — گر تو برداری از لاله حجیب
وان ز نخدان به‌سیب ماند راست — اگر از مشک خال دارد سیب
(رودکی، سخن و سخنوران/۲۲)

جعدبرسیمین پیشانیش گویی که مگر — شکر زنگ همی غارت بغداد کند
وان‌سیه زلف‌برآن‌عارض‌گویی که همی — به پر زاغ کسی آتش را باد کند
(ابوعبدالله و الوالجی، همان /۲۶)

به‌ماه‌ماندی‌اگر نیستیش زلف سیاه — به‌زهره‌ماندی‌اگرنیستیش مشکین خال
رخانش را به یقین گفتمی که خورشیداست — اگرنبودی‌خورشیدرا کسوف وزوال
(استفنایی نیشابوری، همان /۴۳)

گل بررخ تست‌وچشم من غرقهٔ آب — من تافته و زلف تو پیچیده به‌تاب

زلف تو بر آتش است و من گشته کباب   بیخواب من و نرگس تو مایهٔ خواب
(عنصری، همان/ ۱۲۱)

می به دست من اندر چو مشکبوی گلاب   بتی به پیش من اندر چو تازه روی بهار
برابر دو رخ او بداشتم می سرخ   زشرم دو رخ او زرد گشت چون دینار
چو شب دو بهر گذشت از دو گونه مست شدیم   یکی ز باده و دیگر ز عشق باده‌گسار
(فرخی سیستانی، همان/ ۱۳۰)

آن زلف مشکبار بر آن روی چون بهار   گر کوتهی از وی عجب مدار
شب در بهار میل کند سوی کوتهی   آن زلف چون شب آمد و آن روی چون بهار
(معزی، همان/ ۲۳۵)

به قد سروی گر سرو ماه بر آرد   به روی ماهی گر ماه مشک آرد بار
(قطران تبریزی، همان / ۵۰۹)

ای به جمال تو جهان لاف زن   خلق همه بندهٔ تو خاصه من
رهبر صد عارضهٔ آسمان   زلف تو بر عارض همچون سمن
پیرهن از بهر چه پوشی که هست   نور تو بر پیرهنت پیرهن
(عمادی، همان / ۵۲۶)

ای کمینگاه فلک ابروی تو   آبروی آفتاب از روی تو
کس نداند تا چه ترکی می‌رود   با جهان از طرهٔ هندوی تو
کرد خلقی را چو غنچه چشم بند   یک فسون از نرگس جادوی تو
(اثیراخسیکتی/ ۵٤۰)

سرو بدید آن قد و حیران بماند   ماه بدید آن رخ و نقصان گرفت
گفتم مردم ز غم عشق گفت   ماتمی از بهر تو نتوان گرفت
(جمال‌الدین اصفهانی، همان / ۵۵۷)

۹۰. دو آفت بود شاه را همنفس   که درویش را نیست آن دسترس
یک آفت ز طباخهٔ چربدست   که شه را کند چرب و شیرین پرست
دگر آفت از جفت زیبا بود   کزو آرزو ناشکیبا بود
ازاین هر دو شه را نباشد بهی   که آن پر کند طبع و این تن تهی

نه بسیار کن شو نه بسیار خوار کز آن سستی آید و زین ناگوار
(اقبالنامه، ۱۴-۹/۱۵۲)

۹۱. نکردی تمتع نخوردی نبید کزین هر دو گردد خرد ناپدید
به‌مردانگی خون خود ریختند بمردند و با زن نیامیختند
(همان، ۹۹۴/۱۹۸)

۹۲. زن میل ز مرد بیش دارد لیکن سوی کام خویش دارد
(لیلی و مجنون، ۱۰/۱۴۴)

فهرستها

اشخاص

ب

پ

ن

و

جایها

اقوام، طایفه‌ها، سلسله‌ها

فرق و مذاهب

فهرست کتابهای داخل متن

فهرست ابیات متن

از بلندی برادر فلک است	در بزرگی مقابل ملک است	۱۹
بی صیقلی آینه محال است	هر دم که جز این زنی وبال است	۹۲
عمری که بناش بر زوالست	یکدم شمر ار هزار سالست	۱۳۶
آن عشق نه سرسری خیال است	کورا ابدالابد زوال است	۱۶۰
آب حیوان نه آب حیوانست	جان با عقل و عقل با جانست	۹۵
سخن گفتن بکر، جان سفتن است	نه هر کس سزای سخن گفتن است	۴۰
به‌این گل که ریحان باغ من است	در ایوان تو شبچراغ من است	۴۲
ترا بینم از هر چه پرداخته است	که هستی توسازنده واوساخته‌است	۹۲
چو شد جامه بر قد فرزند راست	نباید دگر مهر فرزند خواست	۳۴
زاهد گفتا چه جای این است	این نیست گیا، گل انگبین است	۱۳۳
طفل شب‌آمیخت چودر دایه‌دست	زنگلهٔ روز فرا پاش بست	۴۴
گر سخت بود کمان و گر سست	گستاخ کشیدن آفت تست	۱۶۷
همه گنج این گنجدان آن تست	سر و تاج ما هم به فرمان تست	۱۱۷
داد، در این دور بر انداختست	در پر سیمرغ وطن ساختست	۲۰۰
گر تن حبشی، سرشتهٔ تست	ور خط ختنی، نبشتهٔ تست	۱۰۰
چون تو خود را شناختی به‌درست	نگذری گرچه بگذری ز نخست	۸۴
شاه گفت این زورمندی تست	بلکه تعلیم کرده‌ای ز نخست	۱۴۴
کفی خاکم و قطره‌ای آب سست	ز نر ماده‌ای آفریده نخست	۱۱۷
چرا گشتی در این بیغوله پا بست	چنین نقد عراقی بر کف دست	۳۶
گفت من خضرم ای خدای پرست	آمدم تا ترا بگیرم دست	۱۴۶
با هستی من که در شمارست	من نیستم آنچه هست یارست	۱۵۵
شرع تو را ساخته ریحان بدست	طبع پرستی مکن او را پرست	۱۱۱
خبر ده به درویش سلطان‌پرست	که‌سلطان زدرویش مسکین‌ترست	۱۷۵
اما نتوان نهفت آن جست	کین دانه درآب‌وخاک چون‌رست	۹۳
که داند که شداد را پای و دست	به‌نعل ستور که خواهد شکست	۱۱۶
مرا پرسی که‌چونی‌چونم‌ای دوست	جگر پردردودل پرخونم ای‌دوست	۴۸
کسی کزعشق خالی‌شد فسرده‌ست	گرش صدجان‌بود بی‌عشق مرده‌ست	۱۵۵
از بیخورشی تنم فسرده‌ست	نیروی خورندگیم مرده‌ست	۱۵۹
هر خط که بر این ورق کشیده‌ست	شک نیست از آنکه آفریده‌ست	۹۱
منگر که چگونه آفریده است	کان دیده‌وری ورای دیده است	۹۲
کان آینه در جهان که دیده است	کاول نه به صیقلی رسیده است	۹۱
اما نگذارم از خورش دست	گر من نخورم خورنده‌ای هست	۱۵۹
بلی در طبع هر داننده‌ای هست	که با گردنده، گرداننده‌ای هست	۹۴
گر بنگرم آنچنان که رایست	این مرگ نه مرگ، نقل جایست	۱۲۱
سوگند دهم بدان خدایست	کین نکته بدو رهنمایست	۹۱

کار کن زانکه به بود به‌سرشت	کار و دوزخ، زکاهلی و بهشت	۱۴۲
با تو خودی از میان رفت	وین راه به بیخودی توان رفت	۱۵۵
گر بدی کرد چون به‌نیکی رفت	از پس مرده بد نباید گفت	۱۷۹
دیدنش از دیده نباید نهفت	کوری آنکس که به‌دیده نگفت	۳۷/۳۰
شاهنشه عشقم از جلالت	نابرده زنفس خود خجالت	۱۶۰
کم و بیش کالا چنان بر مسنج	که حمال هر ساعت آید به رنج	۱۹۰
گشادست پیش تو درهای گنج	سپاه ترا بس شد این پای رنج	۱۱۷
دراین‌دم که‌داری به‌شادی بسیچ	که آینده و رفته هیچ است هیچ	۱۱۱
به‌سیم دیگران زرین مکن کاخ	کزین، دین رخته گردد کیسه‌سوراخ	۱۹۲
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد	جان فدای آنکه ناپیداست باد	۴۹
بر گنج کان برتو باری مباد	ترا باد و با ما کاری مباد	۱۱۷
هرآن کو کشت تخمی کشته برداد	نه من گفتم که دانه زو خبرداد	۱۴۷
درخانهٔ دین به پنج بنیاد	بستی در صد هزار بیداد	۸۸
چون صبح دمد بر او دمد باد	تا میرد ازو چنانکه زو زاد	۱۰۶
نیروشکن است حیف و بیداد	از حیف بمیرد آدمیزاد	۱۷۹
سکندر که هر سفت مه زین نهاد	زنالندگی سر به بالین نهاد	۱۱۷
گر آتش درزمین منفذ نیابد	زمین بشکافد و بالا شتابد	۱۵۴
پالان گریی به‌غایت خود	بهتر ز کلاهدوزی بد	۱۸۲
عشق آن باشد که کم نگردد	تا باشد ازین قدم نگردد	۱۶۰
چون سکهٔ ما یگانه گردد	نقش دویی ازمیانه گردد	۱۵۵
چون خرد در ره تو می‌گردد	گرد این کار وهم کی گردد	۹۵
گرسست بود ملالت آرد	ور سخت بود خجالت آرد	۱۶۸
بس گرسنگی که سستی آرد	در هاضمه تندرستی آرد	۹۸
خواری خلل درونی آرد	بیدادکشی زبونی آرد	۱۷۸
بادام که سکه نغز دارد	یکتن بود ودو مغز دارد	۱۵۵
زن میل زمرد بیش دارد	لیکن سوی کام خویش دارد	۲۲۳
سگ بر آن آدمی شرف دارد	که چو خرچشم بر علف دارد	۴۹
هم مهر مؤیدی ندارد	تا مهر محمدی ندارد	۸۸
کاغذ ورق دو روی دارد	کاماجگه ازدو سوی دارد	۹۸
سگ بر آن آدمی شرف دارد	که دل مردمان بیازارد	۴۹
کجا قطره تا در به دریا برد	خرآرد وزین بصره خرما برد	۴۰

در کهن، انصاف نوان کم بود	پیر هواخواه جوان کم بود	۳۰
دشمن دانا که غم جان بود	بهتراز آن‌دوست که نادان بود	۱۶۷
زن آن به که در پرده پنهان بود	که آهنگ بی‌پرده افغان بود	۲۲۱
در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود	به کنج نیستی عالم نهان بود	۶۹
آیت نوری که زوالش نبود	دید به‌چشمی که خیالش نبود	۳۰
بی‌سخن آوازهٔ عالم نبود	این همه گفتند و سخن کم نبود	۱۵۸
گر خواجه عمر که خال من بود	خالی شدنش وبال من بود	۳۳
اول کاین عشق‌پرستی نبود	در عدم آوازهٔ هستی نبود	۱۵۴
عالم از شور و شر عشق‌خبر هیچ نداشت	فتنه‌انگیز جهان غمزهٔ جادوی تو بود	۱۵۲
حاصل این دو جز یکی نبود	کان دو داری در این شکی نبود	۹۵
ای خنک آن شب که جهان بی‌تو بود	نقش تو بی‌صورت و جان بی‌تو بود	۲۲۸
ارسطو که دستور درگاه بود	به هر نیک و بد محرم شاه بود	۲۱۴
تهمتن گز اندر کمان راند زود	بدانسان که سیمرغ فرموده بود	۱۱۵
وانجا که زمین به‌زیر پی بود	در دانه جمال خوشه کی بود	۹۳
خانه را خوارکن خورش را خرد	از جهان جان چنین توانی برد	۱۷۹
لیلیش تپانچه‌ای چنان زد	کافتاد چو مرده مرد بی‌خود	۲۲۶
توسنی طبع چو راست شود	سکهٔ اخلاص به‌نامت شود	۸۰
در جنبش هرچه هست موجود	درجی است ز درجهای مقصود	۹۸
چو روباه سرخ از کلاهش دهد	به خورد سگان سیاهش دهد	۱۰۶
تا بر تو به قطع لازم آید	کان از دگری ملازم آید	۹۲
توفیق تو گرنه ره نماید	این عقده به‌عقل کی گشاید	۹۳/۹۵/۸۷
یک قطره باران ز ابری چکید	خجل شد چو پهنای دریا بدید	۱۳۸
قافلهٔ برده به‌منزل رسید	کشتی پرگشته به ساحل رسید	۱۱۰
هیچ بسیارخوار پایه ندید	هیچ کم ده به پایگه نرسید	۱۷۹
درون رفتم تنی لرزنده چون بید	چو ذره کو گراید سوی خورشید	۴۲
چو آمد کنون ناتوانی پدید	به‌دیگر کده رخت باید کشید	۱۱۸
خرد هر کجا گنجی آرد پدید	ز نام خدا سازد آن را کلید	۹۰
بسی سنگ و بسی گوهر بجایند	نه آهن را نه که را می‌ربایند	۱۵۴
نقد هر فلسفی کم از فلسی است	فلس در کیسهٔ عمل منهید	۳۰
تا چون تو بیفتی از سر کار	سفت همه‌کس ترا کشد بار	۱۶۵
ولیکن چو بینی سرانجام کار	برد بادش از هر سویی چون غبار	۱۱۶
چو بر گنج لیلی کشیدم حصار	دگر گوهری کردم آنجا نثار	۳۴
تو می‌خور بهانه ز دردور دار	مرا لب به مهرست معذور دار	۴۲
بزد تیر بر چشم اسفندیار	سیه شد جهان پیش آن نامدار	۱۱۵

وگر آبی بماند در هوا دیر	بەسیل طبع هم راجع شود زیر	۱۵۴
آسوده کسی است کو در این دیر	ناسوده بود چو ماه در سیر	۱۰۸
خوردی که خورد گوزن یا شیر	ایشان خایند و من شوم سیر	۱۵۹
گدا را کند یک درم سیم سیر	فریدون به ملک عجم نیم سیر	۱۷۵
بیا ساقی از خنب دهقان پیر	میئی در قدح ریز چون شهد و شیر	۴۳
همه زیر دستیم و فرمان‌پذیر	تویی یاوری ده تویی دستگیر	۹۹
سکندر بەتدبیر دانا وزیر	بەکم روزگاری شد آفاق گیر	۲۱۴
گر کنم اندیشه ز گرگان پیر	یوسفیم بین و بەمن برمگیر	۳۰
از آن چرخه که گرداند زن پیر	قیاس چرخ گردنده همان گیر	۹۴
چو گفت این سخنهای پرورده پیر	سخن در دل شاه شد جای گیر	۱۳۲
من بر همه تن شدم غذا ساز	خود قسم جگر بدو رسد باز	۱۸۲
کارد دو سه تخم را بەآغاز	چون کشته رسید بدرود باز	۱۰۶
ای نام تو بهترین سرآغاز	بی‌نام تو نامه کی کنم باز	۹۰
جو بەجو هرچه زوستانی باز	یک بیک هم بدو رسانی باز	۱۰۸
شه چو مشغول شد بەنوش و بەناز	او به بیداد کرد دست دراز	۲۰۲
تو نیز ای گشایندهٔ قفل راز	بترس از چنین روز با ما بساز	۱۱۷
بدو گفت برخیز و با من بساز	که تا از جهانت کنم بی‌نیاز	۱۳۲
دانش طلب و بزرگی آموز	تا به نگرند روزت از روز	۱۸۱
شکیبایی کنم چندانکه یک روز	درآید از در سهر آن دل‌افروز	۱۶۱
در سپیدیست روشنایی روز	وز سپیدیست مه جهان‌افروز	۱۳۰
از صحبت پادشه بپرهیز	چون پنبهٔ خشک از آتش تیز	۱۷۸/۱۹۸
درحرم دین بەحمایت گریز	تا رهی ازکش مکش رستخیز	۸۱
تا ندرد دیو گریبانت خیز	دامن دین گیر و در ایمان گریز	۱۱۱
فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی	بخواه جام و گلابی بەخاک‌آدم‌ریز	۱۵۳
زین پس تو من و من تو زین پس	یک دل بەمیان ما دو تن بس	۱۵۵
گستاخ سخن مباش باکس	تا عذر سخن نخواهی از پس	۱۶۷
که چندانکه شاید شدن پیش و پس	مرا بود برجملگی دسترس	۱۱۸
برون زد جامه ز اقلیم تقدس	تجلی کرد درآفاق و انفس	۶۹
پیرزنش گفت بر نام کس	همدم خود هم‌دم خود دان و بس	۲۰۵
گور از پیش و گورخان از پس	گور و بهرام و گور و دیگر کس	۱۱۴
ندانم که با داغ چندین عروس	چگونه کنم قصهٔ روم و روس	۳۵
نجات آخرت را چاره‌گر باش	در این منزل ز رفتن با خبر باش	۱۹۴

گر پری از دانش خاموش باش	ترک زبان گوی و همه گوش باش	۲۰۹
اگرچه از خلل یابی درستش	نگردد تا نگردانی نخستاش	۹۴
غم شیرین چنان از خود ربودش	که پروای خود و خسرو نبودش	۱۶۱
بس گل که تو گل کنی شمارش	بینی بهگزند خویش خارش	۹۸
عقل درآمد که طلب کردمش	ترک ادب بود، ادب کردمش	۹۲
سر رشتهٔ راز آفرینش	دیدن نتوان بهچشم بینش	۹۲
گر اندیشه کنی از راه بینش	به عشق است ایستاده آفرینش	۱۵۵
بهصبری کاورد فرهنگ در هوش	نشاند آن آتش جوشنده را جوش	۱۳۰
سخایی که بیدانش آید بهجوش	ز طبل دریده برآرد خروش.	۱۳۵/۱۹
میباش چو خار حربه بر دوش	تا خرمن گل کشی درآغوش	۱۷۹
چه پنداری ای مرد آساننیوش	که آسان پر از در توان کرد گوش	۳۹
تهی گشته بازار خاک از خروش	زبانگ جرسها بر آسوده گوش	۴۴
خوابی که بهبزم تست راهش	گردن نکشم ز خوابگاهش	۱۲۱
بس خوشهٔ حصرم از نمایش	کانگور بود به آزمایش	۹۸
گر باشد صد ستاره در پیش	تعظیم یک آفتاب از او بیش	۱۶۸
سر خود همچنان بر گردن خویش	سر افکنده فکنده هر دو در پیش	۴۳
در صنع تو کامد از عدد بیش	عاجز شده عقل علت اندیش	۹۶
هر نقش بدیع کایدت پیش	جز مبدع او و در او میندیش	۹۲
بهجباری مبین در هیچ درویش	که او هم محتشم باشد بر خویش	۱۹۲
هرآن جوهر که هستند ازعدد بیش	همه دارند میل مرکز خویش	۱۵۴
بلی هر کس از بهر ایوان خویش	ستونی کند بر ستوران خویش	۱۱۶
نیت نیک تست کامد پیش	میرساند ترا به خانهٔ خویش	۱۴۶
هبطت الیک من المحل الارفع	ورقاء ذات تعزز و تمنع	۸۴
آنچنان گورخان به کوه و بهداغ	گور که داغ دید رست ز داغ	۱۹۴
تو بر افروختی درون دماغ	خردی تابناکتر ز چراغ	۹۵
گشتهگلافشان وی از هشت باغ	بر همه گلبرگ و بر ابلیس داغ	۱۵۴
چو پوسیده چوبی که در کنج باغ	فروزنده باشد بهشب چون چراغ	۴۵
چون ماه من اوفتاد در میغ	دارم سر تیغ، کو سر تیغ	۱۶۰
اگر نقش مردم بخوانی شگرف	بگوید که مردم چنین است حرف	۱۰۹
زشاهان گیتی در این غار ژرف	کرا بود چون من حریفی شگرف	۳۲
ای تو به صفات خویش موصوف	ای نهی تو منکر امر معروف	۹۱
در هر چه نظر کنی به تحقیق	آراسته کن نظر به توفیق	۹۲

تا جان نرود زخانه بیرون	نایی تو ازین بهانه بیرون	۱۵۵
در خانهٔ سیل ریز منشین	سیل آمد، سیل، خیز منشین	۱۰۵
بیارم به تضمین سه بیت متین	که نزد خرد به ز در ثمین	۴۱
ای به‌زمین بر، چو فلک نازنین	نازکشت هم فلک و هم زمین	۸۳
سرا بردن به‌مهد خسرو آیین	شبستان را به‌من کردن نوآیین	۱۲۹

درع دو قواره‌ایم هر دو	جانی به دو پاره‌ایم هر دو	۱۵۶
علم آدم صفت پاک او	خمر طینه شرف خاک او	۱۵۴
به دام جهان هستی از وام او	بده وام او رستی از دام او	۱۰۹
جان چراغ است و عقل روغن او	عقل جان است و جان ما تن او	۹۵
ای عقل مرا کفایت از تو	جستن زمن و هدایت از تو	۹۵/۸۷
کرا زهره آنکه از بیم تو	گشاید زبان جز به تسلیم تو	۱۰۰
هست بود همه درست به‌تو	بازگشت همه به تست به‌تو	۹۱
با همه خوبی‌و جوانی تو	پادشاهی و کامرانی تو	۱۶۹
ندارد فعل من آن زور بازو	که با عدل تو باشد هم ترازو	۳۷
که دارد دکانی در این چارسو	که رخنه ندارد ز بسیار سو	۴۰
نوردلی و روشنی سینه کو	راحت و آسایش پارینه کو	۲۴
ازجرس نفس برآور غریو	بندهٔ دین باش نه مزدور دیو	۸۰

برین چارسو چون نهم دستگاه	که ایمن نباشم ز دزدان راه	۴۰
وگر عشقی نبودی بر گذرگاه	نبودی کهربا جویندهٔ کاه	۱۵۴
به‌چشم اندرون مردمک راکلاه	هم ازمردن مردمی شد سیاه	۱۰۹
اگر خفته‌ای را درین خوابگاه	بر آرند گنبد زسنگ سیاه	۱۱۶
سری دیدم ازمغز پرداخته	بسی سر به ناپاکی انداخته	۲۰۲
فروزندهٔ مرد شد خواسته	کزو کارها گردد آراسته	۱۳۳
شبی چون سحر زیور آراسته	به چندین دعای سحر خواسته	۴۴
زآلایش نفس باز رسته	بازار هوای خود شکسته	۱۶۰
ای هرچه رمیده وارمیده	در کن فیکون تو آفریده	۹۲
ای خطبهٔ تو تبارک‌الله	فیض تو همیشه بارک‌الله	۹۱
نی‌نی غلطم یکیست خانه	کاشوب دویی شد ازمیانه	۱۵۶
بخور چیزی ازمال و چیزی بده	ز بهر کسان نیز چیزی بنه	۱۳۴

حاش‌لله که بندگان خدای	این چنین بند بر نهند به‌پای	۲۱۰
راست گفتن چو درحریم خدای	آفت از دست برد و رنج از پای	۱۶۹
من با توأم آنچه مانده برجای	کفش است برون فتاده از پای	۱۵۵